

THEOLOGISCH-PASTORALE STUDIEDAG - voorjaar 2010
CCV in het bisdom Brugge
Permanente vorming

DE INTERRELIGIEUZE DIALOOG
EN DE CHRISTELIJKE THEOLOGIE
VAN DE WERELDGODSDIENSTEN

- dossier -

Stefaan Franco
Grootseminarie Brugge

Woord vooraf

Deze bundel dient ter ondersteuning van de Theologisch-Pastorale Studiedagen in het bisdom Brugge (voorjaar 2010). De tekst bespreekt een selectie van relevante onderwerpen met betrekking tot het thema van de interreligieuze dialoog en de theologie van de wereldgodsdiensten. De aard van het dossier maakt dat het niet zozeer gaat om origineel onderzoekswerk maar wel om een *status quaestionis* waarbij de auteur uitgebreid steunt op en citeert uit bestaande publicaties. Het geheel bedoelt een inleidende kennismaking te zijn waarbij exhaustiviteit niet wordt betracht. Dit dossier wordt voor privégebruik van geïnteresseerde cursisten gepubliceerd op de website van het Grootseminarie (www.grootseminariebrugge.be - klik op 'vorming'). Ruimere verspreiding vereist het voorafgaandelijke akkoord van de auteur.

Inleiding

Het is een open deur intrappen: onze samenleving is meer en meer multicultureel en multireligieus. Dat wil zeggen dat op hetzelfde moment en op dezelfde plaats mensen samenleven in een veelheid van culturen, rassen, levensopties, levensbeschouwingen en godsdiensten. Als christen worden we geconfronteerd met deze religieuze pluraliteit. We komen in contact met andere godsdiensten niet alleen ‘op afstand’ via de media (TV, krant, internet ...), maar ook meer en meer ‘in levenden lijve’ op de straat in onze eigen stad of dorp. De migratiestromen brachten niet alleen katholieke Italianen en Polen naar België maar ook islamitische Marokkanen en Algerijnen, Indische hindoes en Nepalese boeddhisten, Sikhs uit Punjab, India enzovoort. De groeiende welvaart sedert de Tweede Wereldoorlog maakt verre reizen naar andere culturen en hun religies mogelijk voor een breed publiek. Deze confrontaties met godsdienstige pluraliteit verplichten na te denken over de religieuze eigenheid en andersheid. Dat is een vrij nieuw gegeven gezien onze cultuur lange tijd vrij homogeen christelijk was (periode van ‘christenheid’). Op vandaag is het een feit dat verschillende (wereld)godsdiensten tegelijkertijd aan mensen een heilsweg naar God aanbieden.¹

Deze evolutie is theologisch en pastoraal niet zonder gevolgen. De theologie staat voor de grote uitdaging om te leren omgaan met deze religieuze pluraliteit. Tijdens deze studiedag thematiseren we een paar aspecten van deze uitdaging. Ik breng ze samen in 2 grote clusters.

1. De eerste grote vraag betreft: hoe als christengelovige met de religieuze ander omgaan? Dit is in de eerste plaats een puur praktische vraag. Vredevol samenleven veronderstelt dat we ons kunnen verhouden tot de ander, hem of haar kennen en respecteren en - als het kan ook - waarderen. Niet zelden zorgt de ‘multi’-samenleving voor kleine of grote spanningen en wrijvingen op dit vlak.² Op de een of andere wijze zullen we als individuele christen én als christengemeenschap in dialoog moeten treden met de religieuze ander. Dit is het terrein van de interreligieuze dialoog.

2. In ieder geval - dit is de tweede thematische cluster - stelt de confrontatie met de religieuze ander ook vragen aan de eigen christelijke geloofsovertuiging. Christenen belijden Jezus Christus als de unieke en universele bemiddelaar van Gods heil. In een multireligieuze samenleving wordt deze geloofsaffirmatie al gauw geassocieerd met fanatisme, intolerantie en

¹ Op zich is dit geen echt nieuw gegeven. Het christendom is zelf ontstaan in de pluralistische samenleving van de Grieks-Romeinse wereld.

² In zijn project ‘Wereldethos’ gaat H. Küng uit van volgende redenering: geen wereldvrede zonder godsdienstvrede en geen godsdienstvrede zonder godsdienstdialoog. In zekere zin is de interreligieuze dialoog dus ook een politieke aangelegenheid: het gaat om de wereldvrede en de verstandhouding tussen de verschillende volkeren. Vgl. H. KÜNG, *Projekt Weltethos*, München, Piper, ³1990.

een superioriteitsclaim. Anderzijds kan het christendom de uniciteit van Christus niet zomaar schrappen. Het is stevig bijbels verankerd en behoort tot het hart van het christelijk geloof. Het behoort tot de grootste uitdagingen van de theologie van de niet-christelijke godsdiensten om de wereldgodsdiensten een plaats te geven en om wegen te vinden om deze uniciteit op een hedendaagse wijze ter sprake te brengen, zonder te vervallen in relativisme of absolutisme.

Beide thema's - interreligieuze dialoog en theologie van de niet-christelijke godsdiensten - zijn nauw met mekaar verwant. Er is een duidelijke samenhang tussen de theologische interpretatie van de religieuze diversiteit en de wijze waarop over interreligieuze dialoog wordt nagedacht.³ Sommige theologische interpretaties van de godsdiensten bevorderen de interreligieuze ontmoeting, andere werpen veeleer hindernissen op. Het is aan theologen om zich de vraag te stellen of en waarom interreligieuze dialoog belangrijk is en in welke mate theologische claims mee de mogelijkheden en moeilijkheden ervan bepalen. In ieder geval is een krachtige theologie van de andere religies is nodig om zich als christen te engageren in de interreligieuze dialoog.

Deze studiedag heeft betrekking op de plaats van het christendom in een pluralistische, d.w.z. een multiculturele en multireligieuze samenleving. Deze vraag vormt het hoofdthema van de zogenaamde 'theologie van de godsdiensten'.⁴ Maar de precieze bepaling van deze discipline is zelf het voorwerp van theologisch onderzoek. Volgende definitie lijkt min of meer aanvaard:

De theologie van de godsdiensten is het deelgebied van de theologie dat, vertrekkend vanuit het christelijke geloof in de heilzame betekenis van het leven, de dood en de verrijzenis van Jezus Christus, de vraag stelt naar het wezen en de betekenis van de niet-christelijke religieuze tradities.⁵

Deze omschrijving geeft goed de centrale focus van onze studiedag aan. We vertrekken 'vanuit het christelijke geloof'. Met andere woorden: hoe interessant, waardevol en noodzakelijk ook, ons vertrekpunt ligt niet in de vergelijkende godsdienstwetenschap. Daarin wordt kennis gemaakt met de verschillende godsdiensten in hun leerstellige, rituele, morele en historische dimensie. We gaan de religieuze tradities dus niet zomaar overlopen en vergelijken

³ Vgl. M. MOYAERT, *Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten in het licht van de interreligieuze dialoog*, in *Collationes* 38 (2008) 421-444.

⁴ Terminologische opmerking: we beschouwen termen als 'religies', '(wereld-)godsdiensten', 'religieuze stromingen', 'religieuze tradities' enzovoort als synoniemen.

⁵ Zie T. MERRIGAN, *Gods heilshandelen in de geschiedenis en de hedendaagse theologie van de godsdiensten*, in J. HAERS, T. MERRIGAN & P. DE MEY (red.), "*Volk van God en gemeenschap van gelovigen*". *Pleidooien voor een zorgzame kerkopbouw*, Altiora, Averbode, 1999, p. 570. In de praktijk spitst de theologie van de godsdiensten zich toe op de georganiseerde, institutionele vormen van het godsdienstige leven (de grote wereldgodsdiensten bv.) maar in theorie heeft het die beperking niet.

met het christendom. Deze oefening zou ongetwijfeld boeiend zijn en wellicht ook tot op zekere hoogte noodzakelijk om tot een vruchtbare interreligieuze dialoog te komen. Maar in deze studiedag willen we uitdrukkelijk *als christen* nadenken over de religieuze pluraliteit. Hoe gaan we daar als christen mee om? Welke vragen stelt ‘de religieuze ander’ aan het christelijke geloof? Hoe kunnen we voluit christen blijven en toch vruchtbaar omgaan met de andere godsdiensten? Hoe deelnemen aan de interreligieuze dialoog? Welke zijn hier de kansen en valkuilen?

De hamvraag binnen de theologie van de godsdiensten is de heilsvraag. Op welke wijze heeft Gods heilsplan met de mensheid - dat voor christenen onlosmakelijk verbonden is met de concrete geschiedenis van Jezus Christus en de Kerk - ook betrekking op de niet-christenen? Hoe wordt Gods heil dat bemiddeld wordt in Jezus Christus concreet gemaakt voor diegenen die Christus niet als heiland erkennen? Hoe werkt God in de niet-christelijke religies? Hebben deze godsdiensten ook ‘openbaringsgehalte’ d.w.z. brengen ze hun lidmaten in contact met de levende God. Vormen zij een weg waarlangs God zich meedeelt aan de mensheid? Of verloopt de openbaring of zelfmededeling van God exclusief via de bemiddeling van Jezus Christus? In deze laatste optiek zijn de andere godsdiensten eerder menselijke constructies die uiting geven aan de fundamenteel menselijke zoektocht naar de zin van het bestaan en het absolute. De heilsvraag is tot op vandaag de belangrijkste hermeneutische sleutel tot het debat omtrent de niet-christelijke godsdiensten.⁶

We zullen hierbij gaandeweg ontdekken dat er in het kerkelijke spreken een onderscheid valt te noteren over enerzijds de heilsvraag van individuele gelovigen en anderzijds het heilsstatuut en de openbaringswaarde van de niet-christelijke godsdiensten (collectief) op zich.

Onze benadering bouwen we als volgt op. Eerst gaan we in op de centrale probleemstelling. Het christendom staat of valt met de claim dat Jezus Christus de unieke en universele Redder van de wereld is. Hij is de Weg, de Waarheid en het Leven (hoofdstuk I). Daarna bestuderen en evalueren we de drie grote stromingen in de theologie van de niet-christelijke godsdiensten. Het gaat om drie antwoordpogingen om de religieuze pluraliteit theologisch te duiden: exclusivisme, inclusivisme en pluralisme (hoofdstuk II). Vervolgens gaan we uitgebreid in op

⁶ In zijn baanbrekende studie *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll (NY), 1997) stelt de Belgische jezuïet J. Dupuis dat de hedendaagse theologie van de godsdiensten verder wil gaan dan de heilsvraag. Terwijl de ‘klassieke’ theologie de feitelijke religieuze pluraliteit benaderde als een probleem dat om een oplossing vroeg (het pluralisme *de facto*), streeft de hedendaagse theologie van de godsdiensten ernaar om deze pluraliteit te valoriseren, door haar te benaderen als een wezenlijk onderdeel van Gods universele heilsplan (het pluralisme *de iure*). Daar deze opvatting niet door alle theologen van de godsdiensten gedeeld wordt, en daar het begrip ‘heil’ ook hier de belangrijkste categorie blijft, lijkt het aangewezen om de ‘heilsvraag’ te handhaven als de hermeneutische sleutel tot het debat omtrent de niet-christelijke godsdiensten.

het kerkelijke standpunt. Welke vernieuwing bracht het concilie en het postconciliaire leergezag (hoofdstuk III)? In het vierde hoofdstuk bieden we enkele aanzetten voor een theologie van de interreligieuze dialoog. Hoe verstaat de Kerk dit woord? Welke zijn de theologische achtergronden? Welke regels volgt de concrete dialoog best om kans op succes te hebben (hoofdstuk IV)? Afsluitend gaan we in op de heikele vraag naar religie en geweld, intolerantie en fanatisme. Welke rol kan de interreligieuze dialoog hier spelen? Op welke vooronderstellingen steunt zij (hoofdstuk V)?

Tot slot wijzen we erop dat beide thema's - de interreligieuze dialoog en de theologie van de niet-christelijke godsdiensten - domeinen zijn waar momenteel geen theologisch-sluitende antwoorden voorhanden zijn. Er zal wellicht nog veel water door de Tiber, Jordaan of Ganges vloeien vooraleer zich op deze domeinen een brede consensus aftekent. In deze bundel mogen dergelijke antwoorden dus ook niet verwacht of gezocht worden. Wel willen we enerzijds thuiskomen in de complexiteit van de problematiek en anderzijds nemen we een kennis van de kerkelijke standpunten ter zake.

Hoofdstuk I: De universaliteit en uniciteit van Jezus Christus als uitdaging in een pluralistische wereld

1. Inleiding

Vooraleer we daadwerkelijk van start kunnen gaan met een theologie van de godsdiensten moeten we eerst ingaan op een belangrijke basisproblematiek die hieraan ten grondslag ligt.⁷ Deze kunnen we formuleren als een theologisch dilemma. Hoe moeten we samen zien en samen denken: enerzijds de christelijke belijdenis dat Jezus Christus de enige redder van de wereld is, de enige middelaar tussen God en de mensen en anderzijds de ervaring van het bestaan zelf van verschillende religieuze tradities binnen de mensenfamilie die zich alle op de een of andere wijze aandienen als heilsweg. Meer dan ooit worden we uitgedaagd door de vraag waarom Jezus Christus zo uniek zou zijn in de rij van religieuze figuren en stromingen.

Nochtans staat of valt het christendom met deze claim. Met M. Steen:

Wie echt christelijk gelovig is, kan toch niet zomaar voorbijgaan aan de overtuiging dat Jezus Christus ‘de weg, de waarheid en het leven’ is (Joh 14, 6), de definitieve en finale openbaring van God en heil-van-godswege voor alle mensen.⁸

2. Jezus Christus: uniek en universeel

De figuur van Jezus van Nazaret staat centraal in het christendom. Hoe verscheiden de geschriften van het Nieuwe Testament ook zijn en hoe veelvorming de christelijke geschiedenis sindsdien ook is geweest, telkens is er één centrale rode draad. Wat het NT en de christelijke traditie samenhoudt, is geen abstract principe, dogma of wet; maar wel een levende figuur: Jezus van Nazaret. Zijn aanhangers gaven Hem reeds de hoogste eretitel die joden een mens konden verlenen: *Masjiach* (Hebreeuws), *Mesjiach* (Aramees), *Christos* (Grieks) wat zoveel betekent als de door God gezalfde of gezondene. Door de eeuwen heen werd Hij Gods eschatologische profeet en gezant genoemd, zijn plaatsbekleder en Zoon.⁹

Waarom belijden de christenen Jezus als ‘Zoon van God’, unieke en universele Redder? We wijzen op een viertal elementen die de basis vormen voor deze theologische uitspraak. We

⁷ Noot voor de inleiders: ik heb dit hoofdstuk uitgewerkt omdat het op vandaag moeilijk ligt en vragen oproept enerzijds en anderzijds een belangrijke basis vormt voor de theologie van de godsdiensten. Nochtans is dit slechts een voorbereiding op de verdere hoofdstukken die meer rechtstreeks ingaan op de interreligieuze dialoog en de theologie van de andere religies. Dit hoofdstuk hoeft dus niet meer tijd in beslag te nemen dan u nodig acht.

⁸ M. STEEN, *De unieke in universele betekenis van Jezus Christus*, in *Collationes* 31 (2001) 227-248, p. 228.

⁹ Zie H. KÜNG, *Het christendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*, Ten Have, Kampen, 2009, p. 52 e.v.

bespreken achtereenvolgens het aardse leven van Jezus (1); de paaservaring en de expliciete christusbelijdenis van de leerlingen (2); de gave van de Geest (3) en de bredere achtergrond van het oudtestamentische monotheïsme (4). We ronden af (5) met enkele illustratieve nieuwtestamentische passages waaruit duidelijk de (heils-)rol van Jezus Christus en het geloof in Hem blijkt.

2.1. Het aardse leven van Christus (impliciete christologie)

Dat Jezus van Nazaret een bijzonder figuur is geweest - anders dan anderen - laat zich vooreerst opmerken tijdens zijn aardse leven.¹⁰ We noemen beknopt enkele elementen die tot de zogenaamde 'impliciete christologie' behoren:

- de rondtrekkende predikant verkondigde de doorbraak van het Rijk van God én verbond dit met zijn eigen persoon
- in wijze parabels bracht Hij Gods Rijk ter sprake en wie zijn woord daadwerkelijk beaamde, zegde Hij toe deelgenoot te worden aan dat Rijk
- zijn milde omgang met allerlei 'onreinen' in de naam van God was choquerend en revolutionair; alsook zijn verregaande solidariteit en zelfs identificatie met armen en uitgestotenen
- zijn ongehoorde volmachtsaanspraak om zonden te vergeven stootte op hevige kritiek. Enkel God kan toch zonden vergeven?
- anders dan andere leraars koos Hij zelf zijn leerlingen en riep hen op tot navolging en persoonlijke verbondenheid met Hem
- in de manier waarop Jezus als rabbi optrad beriep hij zich op direct goddelijk gezag en stelde zich blijkbaar boven de autoriteit van de grootste profeten, Mozes inclusief ('Jullie hebben gehoord dat Mozes heeft gezegd ... maar Ik zeg u ...')
- de gedurfde, heel vertrouwelijke wijze waarop Hij God aansprak met 'Abba' liet een zeer eigen, intieme band tussen Jezus en God uitschijnen

2.2. De paaservaring en de christusbelijdenis van de leerlingen (expliciete christologie)

Bovendien werpt Pasen licht op wie Jezus eigenlijk is. Kort na zijn schandelijke kruisdood heeft God, op wie Hij zo stellig vertrouwde, Hem uit de dood vandaan gehaald en verheven tot onze Heer. Als de Levende heeft Jezus Christus zich aan zijn leerlingen kenbaar gemaakt en zich als de Verrezenen laten ontmoeten. Het is dan ook pas na Pasen dat de leerlingen Jezus zijn beginnen verkondigen als de Christus, als Gods mensgeworden Woord, als Gods veelgeliefde Zoon (expliciete christologie). Pasen bracht de leerlingen gaandeweg tot een dieper verstaan van Jezus en van wat Hij gezegd en gedaan had, van zijn lijden en dood op het

¹⁰ In wat volgt volgen we van nabij M. STEEN, *De unieke in universele betekenis van Jezus Christus*, p. 231 e.v.

kruis. De belijdenis van Jezus als de Christus, als Woord van God, als unieke Redder van allen is in belangrijke mate gegroeid vanuit het verrijzenisgebeuren.

2.3. De gave van de Geest

Het NT spreekt in dit verband ook over de gave van de Geest die hen tot dieper inzicht in het mysterie van Jezus' persoonlijkheid heeft gebracht. Pasen - met de bijhorende gave van de Geest - bezegelt en verheldert het zo totaal-menselijke, solidaire bestaan van Jezus als een bestaan dat radicaal van Godswege is. Zo is de belijdenis ontstaan dat Jezus dé openbaring van God aan mensen is. Zo hebben ze Hem leren erkennen als ultiem heil van Godswege.¹¹ Pasen en de gave van de Geest openden de ogen van Jezus' leerlingen voor wie Hij werkelijk was: Gods enige Zoon en onze Heer.

2.4. Tegen de achtergrond van het bijbelse monotheïsme

Maar de uitspraken over de uniciteit van Jezus Christus dienen we ook te situeren tegen de achtergrond van het eigene van het bijbelse monotheïsme. Dat ligt in de liefde tot de Ene en Enige God, die zichzelf heeft geopenbaard in de geschiedenis van het volk Israël en op ultieme manier in Jezus Christus, zijn eigen en diepste Woord.

J. De Kesel stelt dat het geloof in één God niet zozeer een kwantitatieve, maar een kwantitatieve aangelegenheid is.¹² Het gaat om de overtuiging dat de éne God een persoonlijk Mysterie is, de radicaal Andere, die zichzelf openbaart en in een verbond met mensen treedt. God zelf neemt hiertoe het initiatief. In de joodse geloofstraditie komt God aan het licht als Degene die handelt in de geschiedenis ten gunste van zijn mensen, als Degene die omziet naar het onaanzienlijke. Dat God onze liefde en absolute toewijding waard is, is de consequentie van de overtuiging dat God zichzelf aan ons heeft meegedeeld als Degene die ons onvoorwaardelijk liefheeft en op een onvermoeibare manier aan ons is toegewijd. In de lijn van zijn eigen joodse geloofstraditie geeft Jezus als allereerste en belangrijkste gebod mee: "Luister Israël, de Heer onze God is de enige Heer. U zult de Heer uw God liefhebben met

¹¹ M. Steen merkt hierbij op: "Het diepte-zicht op Jezus veronderstelt dus een hele evolutie. Zou het in ons persoonlijk leven als christen anders vergaan? Impliceert onze belijdenis van Jezus' uniciteit ook niet een hele ontwikkelingsgang en groei?" (M. STEEN, *De unieke in universele betekenis*, p. 231).

¹² Vgl. J. DE KESEL, *Godsgeloof en moderne cultuur*, in L. AERTS & M. STEEN (red.), *Iedere grens voorbij. Visies over God*, Averbode, Altiora, 1999, p. 27-41. De Kesel geeft aan dat deze grondgedachte van de monotheïstische godsdienst vreemd overkomt in onze cultuur aangezien deze door en door de autonome mens in het centrum plaatst. Dat God, een radicaal Andere, het initiatief zou nemen, druist in tegen de heersende mentaliteit en roept spontaan weerstand op. Religies daarentegen die vertrekken van het subjectief gevoel van mensen of inspelen op het sluimerend heimwee naar 'iets goddelijks', naar een opname in een groter, omvattend geheel, liggen goed in de markt.

heel uw hart, en met heel uw ziel, met heel uw verstand en met heel uw kracht.” (Mc 12, 28-30).

Christenen gaan nog een stap verder: die enige God heeft zich als geen ander laten kennen in Jezus Christus. God wilde geen mysterie blijven, maar heeft ons leven gedeeld. Jezus Christus is hierbij geen avatar of verschijning van God. Hij is niet één van de veelvuldige en eindige verschijningsvormen van het goddelijke, waarachter wij het oneindige leven vermoeden. Hij is God: God uit God, Licht uit Licht, ware God uit ware God, zoals de geloofsbelijdenis het stelt. In die zin is de komst van Jezus Christus een uniek en onomkeerbaar moment van Gods handelen in de geschiedenis. Het feit dat Gods Woord in Jezus mens wordt en dat door Hem heil aan alle mensen wordt aangeboden, is een gebeurtenis die niet zomaar kan ingeschakeld worden in een serie van andere gebeurtenissen. Het gaat om een volstrekt nieuwe en beslissende gebeurtenis op initiatief van God zelf.¹³

2.5. Ter illustratie: enkele nieuwtestamentische passages

Zonder in plat biblicisme te vervallen, sommen we enkele NT-teksten op die wijzen op de centrale rol van Jezus Christus en het geloof in Hem. Elk van deze teksten moet in hun exegetische context worden geplaatst en staat in spanning met andere passages die wijzen op de universele heilswil van God.¹⁴ Maar de lijn is klaar volgens H. Küng:

Volgens de maatgevende en historisch invloedrijk geworden christelijke geloofsoorkonden is - ondanks alle kritiek, interpretatie en reductie van de historische, literaire of sociologische bijbelkritiek - de centrale geloofsinhoud Jezus Christus. Als de Messias en Zoon van de ene God van Abraham, die ook nu nog werkzaam is door dezelfde Geest van God. Geen christelijk geloof, geen christelijke godsdienst zonder de belijdenis: ‘Jezus is de Messias, Heer, Zoon van God’. De naam Jezus Christus duidt het (niet statisch, maar dynamisch te begrijpen) ‘middelpunt van het Nieuwe Testament’ aan.¹⁵

Deze ‘geloofsclaim’ is dus op en top bijbels en kan niet zomaar geschrapt worden. Ter illustratie enkele teksten:

Niemand heeft God ooit gezien, maar de eniggeboren God, die rust aan het hart van de Vader, Hij heeft Hem doen kennen (Jo 1, 18).

¹³ Vgl. I. CORDEMANS, *onuitgegeven cursusnota's Theologische Academie 2009-2010*, p. 6.

¹⁴ Enkele voorbeelden: Ef 1,4-5: "Want in Hem (= Christus) heeft Hij (= God) ons uitgekozen voor de grondlegging der wereld, om heilig en vlekkeloos voor Hem te staan in liefde. Hij heeft ons voorbestemd zijn kinderen te worden, door Jezus Christus, volgens zijn wilsbesluit ..."; Hnd 10,34-35: "Nu weet ik (= Petrus) zeker dat God geen aanzien des persoons kent, maar dat iedereen, ongeacht het volk waartoe hij behoort, Hem welgevallig is als hij godvrezend is en gerechtigheid doet"; 1 Tim 2,3-4: "Dit is goed en welgevallig in de ogen van God onze redder, die wil dat alle mensen gered worden en tot de kennis van de waarheid komen."

¹⁵ Zie H. KÜNG, *Het christendom*, p. 92.

Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien (Joh 14,9).

Alles is Mij door mijn Vader in handen gegeven. Niemand kent de Zoon behalve de Vader, en niemand kent de Vader behalve de Zoon, en ieder aan wie de Zoon Hem heeft willen onthullen (Mt 11, 27).

Jezus kwam op hen toe en zei: ‘Mij is alle macht gegeven in de hemel en op de aarde. Ga, en maak alle volkeren tot leerling; doop hen in de naam van de Vader, de Zoon en de heilige Geest, en leer hun alles onderhouden wat Ik jullie geboden heb. Weet wel, Ik ben met jullie, alle dagen, tot aan de voleinding van de wereld’ (Mt 28, 18-20).

Door niemand anders komt de redding, want er is onder de hemel geen andere naam aan mensen gegeven waardoor wij ons kunnen laten redden (Hnd 4, 12).

Want ook al zijn er zogenaamde goden, hetzij in de hemel, hetzij op aarde – en in deze zin zijn er vele goden en heren – toch is er voor ons maar één God, de Vader, uit wie alles voortkomt en voor wie wij bestemd zijn, en één Heer, Jezus Christus, door wie alles er is, en door wie wij leven (1 Kor 8, 5-6).

Want in Hem heeft heel de volheid willen wonen om door Hem alles met zich te verzoenen en vrede te stichten door het bloed, aan het kruis vergoten, om alle wezens in de hemel en op de aarde door Hem te verzoenen (Kol 1, 19-20).

God, onze Redder, wil dat alle mensen gered worden en tot de kennis van de waarheid komen. Want God is één; één is ook de middelaar tussen God en de mensen, de mens Christus Jezus (1 Tim 2, 4-5).

Eén lichaam en één Geest, zoals u ook geroepen bent tot één hoop, waarvoor Gods roeping borg staat. Eén Heer, één geloof, één doop. Eén God en Vader van allen, die is boven allen, met allen en in allen (Ef 4, 4-6).

3. Theologische inhoud van de uniciteit en universaliteit van Jezus Christus

Als de Kerk in de lijn van het NT Jezus Christus beschouwt als ‘uniek’ dan wordt daarmee specifiek bedoeld dat Jezus niet louter gradueel anders is (Hij is niet zomaar een ‘straffere’ profeet dan andere profeten), maar ook essentieel anders dan anderen (Hij is dé eintijdelijke Profeet). Misschien is het woord ‘uniek’ daarom te vaag om de waarheidsaanspraak die de christelijke belijdenis bevat uit te drukken.¹⁶ De woorden ‘uniek’ of ‘enig’ betekenen doorgaans zoiets als ‘zo is er maar één; enig in zijn soort; onvergelijklijk; zonder weerga; zo is er geen tweede’. In die zin is Jezus Christus heel zeker ook ‘uniek’ en ‘enig’, maar in

¹⁶ Vgl. E. SCHILLEBEECKX, *Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus*, in *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990) 259-275, p. 259-261.

principe kan je van alle godsdiensten en hun stichters of grote religieuze leiders zeggen dat ze in die zin ‘uniek’ zijn.

De hoge nieuwtestamentische uitspraken over Jezus Christus zijn trouwens geen louter beschrijvende taal, maar belijdende taal waarin aanhankelijkheid, toewijding en geloof jegens Jezus Christus doorklinkt. Maar toch is er meer in het geding. Het gaat niet louter om een belijdenis in de zin van: ‘Voor mij, voor ons, zijt Gij, Jezus Christus, de enige, de unieke!’¹⁷ Belijdenistaal heeft ook een objectieve draagwijdte. Als wij het hier hebben over de ‘uniciteit’ van Jezus Christus, dan bedoelen we wel degelijk dat Jezus Christus een heel eigen en universele betekenis heeft, omdat Hij fundamenteel anders is. We hebben het eigenlijk over het feit dat Jezus **de definitieve, beslissende openbaring is van wie God is en dat in Hem heil van godswege voor alle mensen wordt gerealiseerd**. Om misverstanden te vermijden spreekt E. Schillebeeckx i.p.v. ‘enig’ en ‘uniek’ over ‘definitief’ en ‘universeel’:

Het gaat erom, of de christelijke godsdienst die geografisch, regionaal en daarin beperkt, met name eindig gesitueerd is, een definitieve en universele betekenis kan hebben of heeft voor alle mensen, en wel zodanig dat deze aanspraak op universele betekenis andere wereldgodsdiensten niet bagatelliseert of discrimineert. Met ‘definitief’ of beslissend bedoel ik dan, dat volgens de christelijke geloofsbelijdenis God in Jezus Christus inderdaad zijn eindbedoelingen met het mensdom kenbaar heeft gemaakt: zijn laatste woord over de mens is geen ‘woord van toorn’, maar een ‘woord van erbarmen’ (...) En met ‘universeel’ bedoel ik, dat de evangelische boodschap gericht is tot alle mensen en als zinvol door alle mensen aanvaard kan worden, en tevens dat die boodschap alle menselijke betekenisdimensies bevat.¹⁸

Jezus Christus is dus niet zomaar één van de mogelijke wegen naar God en het heil, maar dé Weg. Deze ‘geloofspretentie’ hoeven we niet op zak te steken, zegt M. Steen.¹⁹ De vraag is wel hoe we deze overtuiging kunnen laten gepaard gaan met een oprechte positieve

¹⁷ We komen op de kwestie van de ‘belijdenistaal’ terug bij de bespreking van het pluralisme.

¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus*, p. 260-261. We voegen er nog deze toelichting van A. Denaux aan toe. “Voor alle duidelijkheid dient men dus binnen de notie van ‘uniciteit’ minstens drie verschillende betekenissen te onderscheiden. Ten eerste kan uniciteit een aanduiding zijn van *singulariteit of particulariteit*. In die betekenis is elk individu en elke particuliere collectiviteit ‘uniek’: bijvoorbeeld in de uitspraak ‘elke religie is uniek’, of in de reclameposter ‘elk kind is uniek’. Ten tweede wijst uniciteit op de kwaliteit van *volmaaktheid*, superioriteit of onvergelykelijkheid, bijvoorbeeld in uitspraken als: ‘onder de vele religies realiseert het christendom de hoogste vorm van religie’, ‘Zeus is de hoogste god, d.w.z. de voornaamste binnen het pantheon’, ‘er is geen god zoals Jahwe’. Tenslotte kan de term wijzen op *numerieke uniciteit*, m.a.w. de bedoelde realiteit is enig in zijn soort, bijvoorbeeld in de uitspraak: ‘er is geen God behalve Jahwe’, d.w.z. alleen Jahwe vervult de voorwaarden van het concept ‘god’. De eerste twee betekenissen hebben te maken met de essentie van de dingen (ze zijn een antwoord op de vraag: ‘wat is dit?’). De derde betekenis refereert naar de existentie (ze geeft een antwoord op de vraag: ‘bestaat het?’). Het is duidelijk dat het probleem van de uniciteit van God en Christus binnen de joods-christelijke traditie zich situeert op het derde betekenisniveau: alleen Jahwe, de god van onze vaders, is God en Redder en geen andere, en alleen Christus is de bemiddelaar van het heil dat deze God aan alle mensen aanbiedt en geen andere.” Zie A. DENAUX, *De uniciteit van Jezus Christus in een tijd van religieus pluralisme*, in *Collationes* 28 (1998) 29-53, p. 39-40.

¹⁹ Vgl. M. STEEN, *De unieke in universele betekenis van Jezus Christus*, p. 232.

waardering van de andere religies. Noch het relativisme - de ontkrachting van de unieke en universele betekenis van Jezus Christus in sommige hedendaagse vormen van theologie, noch de verabsolutering van het christendom waarbij de andere religieuze tradities onvoldoende naar waarde worden geschat, kunnen een optie zijn. Opnieuw met E. Schillebeeckx:

Geen absolutisme en geen relativisme, evenmin superioriteitsgevoel, en ... toch: assertieve belijdenis van de kant van de christelijke geloofstraditie dat in Jezus de beslissende en definitieve, met name eschatologische 'openbaring van God' is voltrokken.²⁰

Het komt erop aan trouw te blijven aan de aanspraken van uniciteit en universaliteit van ons Christusgeloof - op straffe van de kern van het christen-zijn te verliezen - enerzijds zonder hierbij arrogant of superieur neer te zien op andere religies anderzijds.

4. Het 'schandaal' van het christendom²¹

Jezus dé Weg, dé Waarheid en hét Leven noemen, roept vandaag veel weerstand en vragen op anno 2010. Een greep:

- hoe kan Gods zich nu definitief en op weergalozige manier geopenbaard hebben in die beperkte, historische gestalte van Jezus? Hoe kan in die welbepaalde, heel particuliere en betrekkelijke geschiedenis van Jezus van Nazareth God zichzelf hebben uitgesproken en geëngageerd op een beslissende en universeel geldende manier (de vraag van Lessing)? We vinden van deze kritiek al sporen in het Nieuwe Testament: "Waar heeft hij dat vandaan? ... Dat is toch de timmerman, de zoon van Maria ... En ze namen aanstoot aan Hem." (Mc 6, 2-3). We hebben hier allicht te maken met hét struikelblok van het christendom, het 'schandaal': hoe kan God zich nu binden en identificeren met deze Jezus van Nazareth? Waarom heeft God zich niet in velerlei personen geïncarneerd en geopenbaard? Kan een particuliere religieuze figuur of traditie wel aanspraak maken op universele geldigheid?

- Is het niet arrogant om te zeggen dat Jezus Christus de enige Redder is voor alle mensen? Hoe kunnen we trouw blijven aan deze aanspraken van uniciteit en universaliteit van het Christusgeloof zonder superieur neer te zien op andere religies of andere opvattingen? Moeten we dan noodzakelijk via Jezus Christus passeren om het heil te bereiken? Of kan dat evengoed via andere godsdiensten of goden? Godsdiensten zijn toch gelijk?

- Wat is de zin en betekenis van de christelijke missionering en verkondiging? Als genade en heil evengoed bij de Boeddha of de hindoegoden gevonden kunnen worden, waarom is de

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus*, p. 263.

²¹ Vgl. I. CORDEMANS, *onuitgegeven cursusnota's Theologische Academie 2009-2010*, p. 7.

christelijke missionering nodig? Waarom al die moeite getroosten om mensen Christus te leren kennen als het er toch niet (zoveel) toe doet? Wat is dan de zin van het zendingsbevel van de verrezen Heer in Mt 28, 18-20: “Ga en maak alle volkeren tot mijn leerling; doop hen in de Naam van de Vader, de Zoon en de heilige Geest, en leer hun alles onderhouden wat Ik jullie geboden heb”. Waarom - in eigen land - ons nog zorgen maken over verminderde kerkpraktijk? Waarom proberen te werken aan ‘groeien in geloof’, aan catechese als om het even welke opvatting of religieuze overtuiging heil en redding brengt? Zie ook verder hoofdstuk 4.

- waarom geven wijzelf ons leven aan Christus en de kerk als religieus, priester, leek-inzending, kerkelijk verantwoordelijke, als christen ...? Bouwen we ons leven dan op een illusie? Voor een christen blijft staan: in Jezus Christus is ons de volle waarheid en het echte heil gegeven. ‘Door niemand anders komt de redding, want er is onder de hemel geen andere naam aan mensen gegeven waardoor wij ons kunnen laten redden’ (Hnd 4, 12). Nu is het nogal gemakkelijk (té gemakkelijk?) om daar relativerend over te doen. We gaven al aan dat onze tijd het globaal moeilijk heeft met een dergelijk ‘absoluut’ standpunt (‘Jezus Christus als dé Weg, dé Waarheid en hét Leven’) en er al snel intolerantie en onverdraagzaamheid aan koppelt.

Nochtans gaat het - zoals reeds gezegd - om een serieuze zaak die we niet zomaar kunnen relativiseren. Wanneer we bijvoorbeeld ‘Onze Vader ...’ bidden, dan kunnen we in alle intellectuele eerlijkheid niet zomaar zeggen dat God onpersoonlijk is of een soort metafysische leegte of ‘iets’ werkzaam in de kosmos. Wanneer we het brood breken en delen, dan kunnen we niet zomaar zeggen dat de godheid evenzeer in het water van de Ganges is. Hij is de wijnstok en wij zijn de ranken. Wanneer Jezus’ gegeven en zelfvergeten leven tot in de dood door God zelf bevestigd wordt in de verrijzenis, dan kunnen we niet zomaar zeggen dat zijn levenswandel een naast zoveel is.

Met andere woorden: om het probleem echt te vatten moeten we in de kern van het geloofsspreken zelf gaan staan en daar intellectueel eerlijk blijven. Deze houding kan best met zich meebrengen dat we scherp de begrensdheid van onze eigen inzichten en invullingen van het christelijke geloof beseffen. Dat we met andere woorden ook niet goed ‘weten’ wat dat voor alle mensen betekent en hoe Christus zijn heil realiseert. Deze houding kan doen beseffen: ‘wat moet ik zelf nog groeien in de waarheid en in de liefde om het allemaal te beseffen (eschatologisch voorbehoud)’. Daarmee wordt de eigen persoon gerelativeerd (terecht) maar worden de waarheidsaanspraken van het christelijke geloof niet gerelativeerd. Zo gesteld zijn het vragen die diep reiken.

5. Besluit²²

Er blijft in ons (post)modern cultureel klimaat een verlangen om de historische particulariteit van het bijbels-christelijk geloof te kunnen overstijgen. Het historisch-bepaalde (vb. Jezus van Nazaret) wordt als relatief ervaren en er wordt gezocht naar een universele kern. Sommige christenen zoeken enkel wat redelijk en dus algemeen aanvaardbaar is, te behouden. Daarmee proberen ze de universele waarde en geloofwaardigheid van hun geloof veilig te stellen. Dan wordt het christelijk geloof binnen de grenzen van de menselijke kritische rede gebracht en de rest wordt als irrationeel en particulier verwijderd.²³

In de lijn van verlichte filosofen zoals Kant wordt dan niet zelden het ethische aspect, met Christus als grote modelfiguur, als universele waarde van het christendom beschouwd. In de hedendaagse mentaliteit speelt de affectieve component misschien nog een belangrijker rol dan de rede. In het christelijk geloof ontwaart men dan het religieus gevoel als doorslaggevende en universeel herkenbare factor.

De conclusie dat alle religies eigenlijk elkaar waard zijn, ligt dan niet meer veraf. Alleen de historische inkleding en voorstellingswijzen verschillen en zijn in die zin ‘uniek’; maar die zijn cultureel bepaald en dus relatief. De droom komt op om alle particulariteiten te relativiseren en te streven naar een ontmoeting in het gemeenschappelijke, wereldwijde religieuze gevoel dat mensen overal ter wereld verbindt. Onze tijd wordt op dit vlak gekenmerkt door een vorm van relativisme.²⁴

De hele vraag is of dergelijke interpretaties recht doen aan de betekenis van het christendom. We menen met M. Steen van niet. Ze herleiden het christendom tot iets algemeen, maar tasten het meteen aan in zijn onherleidbare eigenheid. Is Jezus een heiland naast de anderen? Voor de christen in geen geval. Hij is dé weg die naar God, Jezus' Vader leidt - een weg die bewandeld moet worden. Hij is dé waarheid over het menselijke bestaan - een waarheid die onderzocht moet worden. Hij is hét leven dat beantwoordt aan onze diepste verlangens - een leven dat men (soms) nu reeds mag beleven.

²² Zie o.a. M. STEEN, *De unieke in universele betekenis van Jezus Christus*, p. 235 e.v.

²³ Dit is de deïstische reductie van de verlichte, moderne burger: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (I. Kant).

²⁴ J. Ratzinger weerlegt grondig het relativisme vanuit verschillende invalshoeken in zijn *Geloof, waarheid en tolerantie. Het christendom en de wereldgodsdiensten*, Lannoo, Tiel, 2008.

Hoofdstuk II: Drie antwoorden gewikt en gewogen

De verschillende christelijke kerken en gemeenschappen zijn het erover eens dat God het heil van alle mensen verlangt en dat Gods handelen in deze wereld erop gericht is dit heil te bewerken (universele heilswil van God). In Jezus Christus gebeurt dit op een unieke en onherhaalbare manier. Deze geloofsuitspraak hoeven we niet te verbergen. Vraag is wel hoe we deze overtuiging laten samengaan met een oprecht positieve aandacht en waardering voor andere religies.

0. Twee kernvragen en mogelijke antwoorden²⁵

In feite zijn er twee grote vragen binnen het hedendaagse theologische denken rond de verschillende godsdiensten.

1. De vraag om het religieus pluralisme ernstig te nemen als cultureel en religieus feit. Het is duidelijk dat de religieuze andersheid op deze wereld een feit is en dat het er niet naar uit ziet dat niet-christelijke godsdiensten binnen afzienbare tijd zullen verdwijnen. We kunnen dan ook niet anders dan de vraag stellen: waartoe ‘dienen’ deze godsdiensten en waarom laat God ze toe? Er zijn vier mogelijke antwoorden op deze vraag, waarbij we een toenemende waardering voor de waarde van de niet-christelijke godsdiensten ontdekken.

- a. de religieuze andersheid is een uitdrukking van de menselijke zoektocht naar zingeving; vrucht van de fundamentele religieuze natuur van de mens
- b. de religieuze andersheid is een gelegenheid om de eigen godsdienst (het christendom) beter te leren kennen; de ander voert a.h.w. een maïeutische functie uit vanuit de veronderstelling dat de heilige Geest werkzaam is buiten de grenzen van de joods-christelijke godsbeschikking op zo’n wijze dat de ontmoeting met de andere tradities een gelegenheid vormt om steeds dieper door te dringen in de waarheid van God die aan de Kerk is toevertrouwd
- c. de religieuze andersheid is een zichtbaar teken van Gods historisch engagement met de mensheid; godsdiensten worden gezien als de concrete uitdrukking(en) van Gods zoektocht naar de mensheid en het antwoord van de mens op God
- d. de religieuze andersheid is een integraal element van Gods universele heilswil; gewild door God en van blijvende betekenis in de heilseconomie

²⁵ Vgl. T. MERRIGAN, *Jacques Dupuis en de herdefiniëring van de katholieke theologie van de godsdiensten*, in *Collationes* 33 (2003) 315-328, p. 317 e.v.; I. CORDEMANS, *onuitgegeven cursusnota's Theologische Academie 2009-2010*, p. 8.

2. Vanuit het religieuze pluralisme klinkt ook de vraag naar het ernstig nemen van spirituele en morele goederen van andere religieuze tradities. Contacten met niet-christenen die ethisch hoogstaand leven en ook getuigen van een diepe spiritualiteit doen vragen stellen: waar komt dit vandaan? hoe is dit te verklaren? Ook hier kunnen we verschillende antwoorden onderscheiden:

- a. de spirituele en morele goederen van andere tradities zijn propedeutische hulpmiddelen. Deze goederen zijn eerder toevallig in deze godsdiensten aanwezig en moeten de niet-christenen voorbereiden op het ontvangen van het evangelie; het zijn sporen of fragmenten van de volheid van goddelijke tegenwoordigheid die in Christus is gegeven.
- b. de spirituele en morele goederen van andere tradities zijn een gelegenheid om het mysterie van de Drie-ene God te leren kennen. Andere tradities kennen fragmentarisch de Drie-ene God, zoals b.v. de ultieme werkelijkheid van de boeddhisten of de scheppende God van de moslims (eenrichting van de ander naar het christendom).
- c. de spirituele en morele goederen van andere tradities zijn een kans tot wederzijdse kruisbestuiving (wederzijds); een kans tot het vergroten van beider begrip om transculturele en transreligieuze dialoog te bevorderen.

De centrale vraag die uit dit alles naar voor komt, luidt:

**hoe houd je vast aan het zelfverstaan van het christendom
als de waarheid over de mens en God
én doe je tegelijkertijd recht aan andere religieuze tradities
in een dialoog waar je niet buiten kan?**

In de zoektocht naar de verhouding tussen de uniciteit van Jezus Christus en het wezen en de zin van de andere niet-christelijke godsdiensten onderscheiden we drie belangrijke stromingen.²⁶ Het zijn drie typologieën die ontwikkeld zijn door christelijke denkers om christelijke ideeën uit te werken.

Kort en bondig omschreven wijst het exclusivisme de andere religieuze tradities radicaal af. Het inclusivisme poneert dat Christus toch altijd op de één of andere manier bij Gods heilshandelen betrokken is, ook al wordt Christus niet expliciet (h)erkend. Het pluralisme ten slotte benadrukt dat er meerdere onafhankelijke en min of meer gelijkwaardige heilswegen zijn. Of vanuit de heilsvraag (centrale paradigma binnen de theologie van de godsdiensten): welke zijn de heilskansen van zij die Christus (nog) niet als hun Redder erkennen?

²⁶ De drievoudige indeling wordt gewoonlijk geassocieerd met A. RACE, *Christians and Religions Pluralism*, Maryknoll (NY), Orbis, 1983.

In de inleiding merkten we reeds op dat er een duidelijke samenhang is tussen de theologische evaluatie van de godsdiensten en de manier waarop men over interreligieuze dialoog denkt. Bij elk van deze drie stromingen willen we dan ook concreet nagaan welke kansen of hindernissen de interreligieuze dialoog er ontmoet. We onderzoeken de dwarsverbindingen tussen de bestaande theologische modellen van religieuze diversiteit en de interreligieuze dialoogpatronen. Interreligieus dialogeren is omgaan met een situatie van andersheid. De ander onttrekt zich aan de eigen religieuze verstaanshorizon. Dialogeren veronderstelt een openheid voor die religieuze ander. Volgens M. Moyaert bestaan er twee vormen van openheid voor de religieuze ander:²⁷

1. Openheid: erkennen en aanvaarden van de andersheid van de ander

Dit omvat a) de erkenning dat de religieuze ander niet hetzelfde gelooft en b) de bereidheid de ander in zijn andersheid te aanvaarden. Men spreekt hier over ‘hermeneutische openheid’ of ‘hermeneutische geslotenheid’. De vraag is: in hoeverre laten de bestaande theologische modellen, die we zo meteen voorstellen, toe de religieuze ander in zijn andersheid te begrijpen? In hoeverre erkennen zij het anders-zijn van de ander?

2. Openheid: waarderen van de andersheid van de ander

Deze tweede vorm van openheid betreft de erkenning als waardering van de andere religies. De deelnemers van de interreligieuze dialoog willen waardering krijgen voor datgene wat hun leven zin en richting geeft. Men spreekt hier over ‘waarderende openheid’. Dit gaat namelijk een stap verder dan louter ‘aanvaarden’ of ‘toelaten’ (d.i. de eerste vorm van openheid). De kern van elk gelovig toebehoren bestaat uit een *ultimate concern*, iets of iemand waaraan de gelovige zich onvoorwaardelijk overgeeft; de kern van zijn geloof of zijn bestaan; dat wat het meest belangrijk is in het leven van gelovigen. Precies voor dit aspect verlangen gelovigen ook erkenning onder de vorm van waardering. Uitdrukkingen van miskenning kunnen hard en kwetsend overkomen;²⁸ terwijl uitdrukkingen van waardering gelukkig stemmen.²⁹

Met dit in het achterhoofd bespreken we nu achtereenvolgens de drie hoofdstromingen. Elk van deze drie strekkingen wordt gekenmerkt door een andere visie op de heilsrelatie van de

²⁷ Vgl. M. MOYAERT, *Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten*, p. 421 e.v. In hoofdstuk IV komen we terug op deze twee vormen van openheid als we ingaan op de theologische achtergronden van de interreligieuze dialoog.

²⁸ Denken we hier aan de fameuze Regensburgtoespraak van paus Benedictus XVI (12 september 2006) en de gekwetste reacties van de islamwereld.

²⁹ Denken we hier aan de positieve reacties op het - met de nodige symbolen omgeven - bezoek aan en het gebed (richting Mekka, zonder kruisteken maar met de islamitische gebedshouding) in de Blauwe Moskee te Istanbul tijdens het bezoek van paus Benedictus XVI aan Turkije in november 2006.

gelovige met God, met Christus en met de Kerk. In welke mate is het ‘toebehoren tot’ of ‘passeren langs’ God, Christus en de Kerk noodzakelijk voor het heil van de gelovige?

1. Exclusivisme

De eerste stroming, het exclusivisme, wordt gekenmerkt door een radicale afwijzing van andere religieuze tradities. Het heil wordt afhankelijk gemaakt van een expliciete belijdenis in Jezus Christus. Andersgelovigen kunnen enkel gered worden wanneer ze zich bekeren tot Jezus Christus en Hem als Heer erkennen.

Het exclusivisme is dus sterk christocentrisch. Gods heilshandelen in de geschiedenis wordt nagenoeg exclusief door Jezus Christus waargemaakt. Jezus' reddende leven, dood en verrijzenis vormen de exclusieve hermeneutische sleutel tot heel de menselijke geschiedenis. Christus is de exclusieve bemiddelaar van Gods universele heilswil. De persoonlijke kennis van het heilswerk van Jezus Christus (vooral zijn offerdood) is dus essentieel om het heil te bereiken.³⁰

Dit model vinden we op vandaag vooral in protestantse kringen en bij evangelische christenen. Zij baseren zich voornamelijk op bepaalde bijbelpassages (zoals Rom en Hnd 4, 12), de theologie van Karl Barth³¹ (1886 - 1968) en zijn leerling Hendrik Kraemer (1888 - 1965).

Vele exclusivistische denkrichtingen benadrukten daarenboven dat de heilsnoodzakelijke Christusbelijdenis in de schoot van de Kerk diende te gebeuren. Dit model kreeg zijn klassieke uitdrukking in het adagium van Cyprianus *extra ecclesiam nulla salus* ('buiten de Kerk geen heil').³² Tijdens het concilie van Florence (1442) werd deze uitdrukking als volgt gepreciseerd:

³⁰ Er is veel meer te zeggen over de theologische veronderstellingen van het exclusivisme zoals een eerder pessimistische antropologie (menselijke natuur sterk door de zonde geperverteerd) en een hoge christologie (goddelijkheid van Christus centraal) enzovoort waardoor religieuze pluraliteit gezien wordt als een uiting van de gebroken antwoorden van de zondige mensheid op de algemene openbaring.

³¹ Tussen God en de mens gaapt een "oneindig kwalitatief onderscheid", aldus Barth. Geen menselijke prestatie, geen ethisch hoogstaand leven, geen sterke religieuze ervaring kan de kloof tussen God en de mensheid dichten. Dit heeft alleen God gedaan, aldus sommige protestantse stromingen. In Jezus Christus heeft God zichzelf geopenbaard en zijn reddende hand uitgestoken. Wie Jezus niet kent of niet wil kennen, kan dus ook God niet kennen. Karl Barth maakt hierbij een onderscheid tussen geloof en religie. Religie is voor hem een samenhang van menselijke houdingen waardoor de mens tot God probeert te komen. Het geloof daarentegen is een geschenk van God die de mens de hand toesteekt: niet ons eigen doen redt, maar alleen Gods goede macht. Niet-christelijke godsdiensten zijn voor Barth duidelijke vormen van religie en niet van geloof. Ze zijn dus mensenwerk. Al dienen we er hier op te wijzen dat Barth ook binnen het christendom zelf sporen van religie ziet.

³² We gaan hier niet omvattend in op deze vaak verkeerd begrepen uitdrukking. We geven ze enkel aan als illustratie dat het exclusivisme vaak een ecclesiologisch exclusivisme met zich mee bracht.

De heilige, roomse Kerk gelooft vast, belijdt en verkondigt dat niemand van hen die buiten de Kerk leven, niet alleen de heidenen, maar ook de joden of de ketters of de schismatieken, deel kan hebben aan het eeuwig leven, maar dat ze gaan naar 'het eeuwig vuur, dat bereid is voor de duivel en voor zijn engelen' (Mt 25,41), tenzij ze zich voor het einde van hun leven met de Kerk verenigd hebben ... Niemand, hoe talrijk zijn aalmoezen ook zijn, ook al hij heeft zijn bloed voor de naam van Christus vergoten, kan gered worden als hij niet blijft in de schoot en de eenheid van het katholieke Kerk (DH 1351).

Dit model is extreem ecclesiocentrisch gericht en laat geen mogelijkheid voor het individu om buiten de Kerk heil te bekomen. Het is van belang op te merken dat er zich een grondige positiewijziging heeft voltrokken binnen het kerkelijke leergezag zelf. Zo werd de jezuïet Leonard Feeney (1897-1978) veroordeeld om zijn exclusivistische posities. Het toenmalige H. Officie schreef op 8 augustus 1949:

Opdat een persoon het eeuwig heil verwerft, is het niet altijd vereist dat hij *feitelijk* als lid in de Kerk geïncorporeerd is, maar hij moet er minstens mee verbonden zijn door *begeerte* of *verlangen*. Nochtans is het niet noodzakelijk dat dit verlangen expliciet is, zoals in het geval van de catechumenen. Wanneer iemand in een onoverwinnelijke onwetendheid verkeert, aanvaardt God een *impliciete begeerte*, zo genoemd omdat die ingesloten is in de goede gesteltenis van de ziel waardoor men zijn wil verlangt te laten overeenstemmen met die van God.³³

Deze tekst gaat over enkelingen, niet over de godsdiensten waarin zij eventueel zijn opgegroeid. In dezelfde lijn - en uiteraard belangrijker - spreekt Vaticanum II zich uit over de heilsmogelijkheid van niet-christenen in LG 16 (individen). Hier klinkt een taal die de harde uitspraken van het concilie van Florence ver achter zich laat:

Want ook zij die zonder schuld omtrent het evangelie van Christus en de Kerk onwetend blijven, doch niettemin met een oprecht gemoed God zoeken en zijn wil, in de uitspraak van hun geweten erkend, onder de invloed van de genade metterdaad trachten te volbrengen, kunnen de eeuwige zaligheid bereiken. Evenmin weigert de goddelijke Voorzienigheid de onmisbare hulp ter zaligheid aan hen die zonder schuld nog niet tot de uitdrukkelijke erkenning van God zijn gekomen en zich inspinnen om, niet zonder de goddelijke genade, tot een leven in gerechtigheid te geraken. Alles immers wat aan goedheid en waarheid bij hen te vinden is, wordt door de Kerk als een voorbereiding op het evangelie beschouwd en als een gave door Hem verleend die elke mens verlicht, opdat hij uiteindelijk het leven zou hebben.

Het is vrij duidelijk dat het exclusivisme niet erg hoog oploopt met de interreligieuze dialoog. Voor een houding van waarderende openheid zijn er nagenoeg geen aanknopingspunten. De religieuze pluraliteit is immers geen reden tot vreugde en zeker geen uitdrukking van spirituele rijkdom. De exclusivisten zien vooral wat aan de aanhangers van de andere religies ontbreekt: het geloof in Christus. Wat betreft de hermeneutische openheid is duidelijk dat het

³³ Geciteerd bij A. DENAUX, *De uniciteit van Jezus Christus*, p. 31.

exclusivisme weinig oog heeft voor het zelfverstaan van de religieuze ander. Er is slechts één onderscheid dat telt om de aanhangers van de andere religies te beoordelen, met name geloof (kerkelijk christendom) versus ongeloof (alle anderen). Dit antithetisch schema klinkt ook door in de wijze waarop de religieuze ander begrepen wordt, dit is als “niet-christen”. De religieuze ander wordt in het exclusivistische model eerder gezien als iemand die nog bekeerd moet worden dan als een gelovig subject dat voor zichzelf kan spreken en een eigenstandige bijdrage kan leveren aan de dialoog. Leren in de nabijheid van de ander wordt nagenoeg verhinderd. Het antithetische schema bevordert in de eerste plaats dissociatie en afstand, niet ontmoeting en dialoog.

2. Inclusivisme

De tweede tendens binnen de theologie van de godsdiensten is het inclusivisme. Waar het exclusivisme nogal de nadruk legt op het christocentrisme, vertrekt het inclusivisme vanuit een trinitaire Godsvisie. Precies vanuit het geloof dat God het heil heeft gewild voor alle mensen denkt de inclusivist dat Gods heilswil verschillende vormen kan aannemen. De concrete, historische bemiddeling van God in Jezus Christus blijft fundamenteel, maar er wordt ook aandacht besteed aan de wijze waarop dit heil *in Jezus Christus* toegankelijk is voor alle mensen in alle tijden en op alle plaatsen.

Grosso modo bestaat het inclusivistische standpunt hierin dat het goede dat mensen doen gezien wordt als een teken van Gods heilzame aanwezigheid in hun leven is, ook al beseffen niet-gelovigen dit niet. Deze goede daden van niet-christenen worden beschouwd als uitingen van de genade van Christus, die op anonieme wijze in hen werkzaam is. Deze mensen drukken dus, zonder het te weten of te beseffen, hun verlangen uit om Christus te volgen en daardoor tot zijn volgelingen, in casu de Kerk, te behoren.

Deze stroming heeft wortels in de christelijke traditie. Denken we bijvoorbeeld aan het patristische denkmodel van de *logoi spermatikoi*: zaadjes van de éne Logos die Christus is, liggen overal verspreid in de schepping. Het gaat om zaadjes, d.w.z. ze hebben groeikracht en kunnen uitgroeien tot het volle licht van de Waarheid die Christus is. Denken we ook aan de oudkerkelijke idee van de *praeparatio evangelica*: het niet-christelijke is een voorbereiding op, uitzien naar, reeds op weg zijn naar ...

De bekendste vertegenwoordiger van het inclusivisme is de rooms-katholieke theoloog Karl Rahner. Kort gezegd stelt hij dat het christendom in alle religies aanwezig zou zijn, of omgekeerd dat alle religies - zonder het te weten - het christendom tegemoet gaan. In die zin

spreekt hij van anonieme christenen.³⁴ Christus is altijd betrokken bij Gods heilshandelen en het christelijke geloof is daar duidelijk de voltooiing van, maar een expliciete Christus-belijdenis is hierbij niet noodzakelijk.

In die zin slaagde Karl Rahner erin om het georganiseerde religieuze leven van de niet-christenen als een integraal onderdeel van Gods heilsplan te valoriseren. De verschillende religies zijn de voorlopige plaats waarin Gods wil om alle mensen te redden in en door Jezus Christus vandaag vorm krijgt. Deze religies op zich hebben hierbij geen blijvende waarde. Ze hebben maar zin tot de dag waarop hun aanhangers overgaan tot de erkenning van Christus als bron van alle heil en het christendom als dé heilsweg.

De theologische basis voor dit model is viervoudig. Men benadrukt ten eerste dat (1) alle mensen eenzelfde oorsprong delen: ieder is geschapen naar het beeld van God. Bijgevolg vormt de hele mensheid één familie. Daarenboven is ook (2) het doel van de geschiedenis van de mensheid hetzelfde, met name de drie-ene God. Hetzelfde goddelijke heilsplan betreft alle mensen. Ten derde is er de gedachte dat (3) het ene goddelijke heilsmysterie op verschillende wijze bemiddeld en toegankelijk wordt gemaakt voor andersgelovigen. Ten vierde neemt het feit dat (4a) God zich in Christus ten volle heeft geopenbaard (en in die zin normatief blijft) niet weg dat (4b) ook christenen (nog) kunnen leren door de interreligieuze dialoog. In dit perspectief is het belangrijk te verwijzen naar het document *Dialoog en verkondiging* van de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog en de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volkeren:

De in Jezus Christus ontvangen volheid van de waarheid geeft aan individuele christenen niet de garantie in handen, dat zij die waarheid ook volledig begrepen zouden hebben. In laatste instantie is waarheid niet iets wat wij bezitten, maar Iemand die wij toestaan bezit van ons te nemen. Dit is een eindeloos proces.³⁵

³⁴ Rahner zelf omschrijft deze notie als volgt: “Het mag de niet-christen aanmatigend lijken, dat de christen het hele en geheiligd gehele in iedere mens beschouwt als vrucht van de genade van zijn Christus en als anoniem christendom, en de niet-christen ziet als een nog niet tot zichzelf gekomen christen. Van deze ‘aanmatiging’ kan de christen echter geen afstand doen” (K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie* V, p. 158).

³⁵ PAUSELIJKE RAAD VOOR INTERRELIGIEUZE DIALOOG & CONGREGATIE VOOR DE EVANGELISATIE DER VOLKEREN, *Dialoog en verkondiging. Overwegingen en inzichten met betrekking tot de interreligieuze dialoog en de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus*, in 1-2-1 Kerkelijke Documentatie (1991) 371-396, nr. 49 op p. 383. Originele tekst op http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html [toegang: 12/01/10]. In het verlengde hiervan typeert J. Ratzinger het christendom als de ‘religio vera’: “Het bijzondere van het christelijke geloof in de wereld van de religies is dat het claimt ons de waarheid over God, wereld en mens te vertellen en de religio vera, de religie van de waarheid te zijn (...) Dat betekent echter: de vraag naar de waarheid is de wezenlijke vraag van het christelijke geloof, en in die zin heeft het geloof onontkoombaar met filosofie te maken” (J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI, *Geloof, waarheid en tolerantie*, p. 149). Hier ligt volgens Ratzinger ook de reden waarom het christendom van meet af aan voor de articulatie van haar geloof beroep deed op de antieke filosofie en niet op de religieuze denkkaders van die tijd.

Het document voegt er nog aan toe dat christenen om die reden bereid moeten zijn zich te laten bevragen te leren en te ontvangen van andere religies en hun gelovigen.

In het inclusivisme wordt Christus gezien als normatieve bron, het symbool van alle heil. Het geloof in Hem is de voltooiing van elk godsdienstig systeem.³⁶ Maar die systemen kunnen een zekere waarde in zichzelf hebben doordat ze voorbereiden op of toeleiden naar het evangelie. Deze optie relativeert m.a.w. het ecclesiocentrisme maar blijft sterk christocentrisch georiënteerd.³⁷

Vaticanum II neemt een gelijkaardige positie in. In de Verklaring over de Niet-christelijke godsdiensten - *Nostra aetate* - worden de niet christelijke godsdiensten tot op zekere hoogte positief gewaardeerd.

De katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte eerbied beschouwt zij die gedrags- en leefregels, die voorschriften en leerstellingen die, hoewel in veel opzichten verschillend van hetgeen zijzelf houdt en leert, toch niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid welke alle mensen verlicht. Zij echter verkondigt en moet zonder ophouden verkondigen de Christus, die is 'de weg, de waarheid en het leven' (Joh. 14,6), in wie de mensen de volheid van het godsdienstig leven vinden en in wie God alles met zich heeft verzoend. Daarom spoort zij haar kinderen aan om met bedachtzaamheid en liefde door gesprekken en door samenwerking met de aanhangers van andere godsdiensten, getuigend van geloof en christelijk leven, die geestelijke en zedelijke goederen alsook die sociaal-culturele waarden die bij hen worden gevonden te erkennen, te bewaren en te bevorderen (NA, 2).

Volgens deze tekst hebben niet enkel personen buiten de Kerk (onder bepaalde voorwaarden) mogelijkheid tot heil (zie daarnet LG 16 waar het ging over niet-christenen als individu), maar worden ook de niet-christelijke godsdiensten zelf tot op zekere hoogte positief gewaardeerd (NA, 2). Hier ontmoeten we ook twee belangrijke sleutels voor een christelijk omgaan met de andere religies: oprechte eerbied maar ook de plicht om zonder ophouden Christus te verkondigen. De opdracht is om een gezond evenwicht te vinden tussen die twee. Enkel oog hebben voor het aspect 'oprechte eerbied' maakt het pluralisme tot iets vrijblijvend en verliest het christendom veel van haar eigenheid. Alles zetten op het tweede aspect - verkondigen van

³⁶ Het denken van G. D'Costa situeert zich op dezelfde lijn.

³⁷ Toch hoeft het inclusivisme zich niet christomonistisch op te stellen. In het algemeen kan men drie tendensen onderscheiden in inclusivistische pogingen om de andere godsdiensten te waarderen zonder Christus prijs te geven. In het eerste geval wordt Christus voorgesteld als het *fundament* van alle heilsgenade - ook de genade die werkzaam is in de niet-christelijke tradities. Het fundament hoeft niet zichtbaar te zijn maar is wel onmisbaar (vb. K. Rahner). In het tweede geval wordt Christus voorgesteld als het *doel* van de religieuze zoektocht van de mensheid. Dit doel kan in meerder of mindere mate verwezenlijkt zijn in particuliere religieuze tradities (vb. H. Küng). Tenslotte wordt Christus voorgesteld als de *katalysator* die de werking van Gods universele Geest mogelijk maakt. Deze Geest wordt vooral geopenbaard in het leven van Jezus van Nazaret, maar was reeds werkzaam 'vanaf het begin'; ook in de niet-christelijke tradities. (vb. G. D'Costa en J. Dupuis). Zie T. MERRIGAN, *Gods heilshandelen in de geschiedenis*, p. 576.

Christus zonder voldoende eerbied (als dit al een authentieke verkondiging is) - leidt tot exclusivisme en sluit anderen / andere godsdiensten uit.

Naar de interreligieuze dialoog toe is de opzet van dit inclusivistische model het bevorderen van nieuwe relaties van wederzijds begrip, respect, dialoog en samenwerking. Ligt in het exclusivisme de nadruk op exclusiviteit, discontinuïteit en onderscheid (en dit ten koste van de interreligieuze relatie), dan ligt in het inclusivisme precies de nadruk op het zoeken naar aanknopingspunten en raakvlakken. Niet uitsluiting maar aansluiting en insluiting staan in dit model centraal. Gods heilsaanbod is op definitieve wijze in Christus geopenbaard, maar dit mysterie is ook toegankelijk voor mensen die zich niet expliciet bekennen als christen. Hierdoor lijkt de religieuze ander en zijn / haar tradities minder vreemd: andersgelovigen zijn betrokken en opgenomen in hetzelfde heilsgebeuren. Dit biedt duidelijk meer perspectieven voor de dialoog.

3. Pluralisme

Het gaat hier om een school waaraan vooral de namen van de katholieke theoloog Paul Knitter, de Schotse presbyteriaan John Hick en de Indische theoloog Raimond Pannikar verbonden zijn. Het pluralisme sluit nauw aan bij het relativisme dat onze tijd kenmerkt. De nieuwe hedendaagse maatschappelijk-religieuze context vormt volgens de pluralisten de voornaamste drijfveer om de stap naar het pluralisme te zetten. Want vrijheid en tolerantie zijn belangrijke waarden die zich als basis van de democratie opwerpen. Welnu het pluralisme zou je kunnen zien als een poging om het tolerantievraagstuk theoretisch op te lossen door waarheidsaanspraken binnen het eigen geloof verregaand te relativiseren en zelfs op te geven.

De redenering is als volgt: zolang je met de waarheidsclaim ('unieke en universele betekenis van Christus') naar andere, niet-christelijke godsdiensten toestapt, stel je jezelf superieur en dus onverdraagzaam op. Hierdoor doe je geen recht aan de waarde van de andere godsdiensten en is geen echte dialoog mogelijk. Het exclusivisme bestempelen zij als 'arrogant'; het inclusivisme als 'subtiel religieus imperialisme'. De oplossing van het pluralisme bestaat erin om - uit respect voor de religieuze andere - bepaalde waarheidsclaims te laten vallen. Concreet schrapt het pluralisme zo het ecclesiocentrisme en het christocentrisme maar behoudt (een vorm van) theocentrisme en soteriocentrisme.

Theologisch gesproken is het achterliggende uitgangspunt van deze pluralistische visie de stelling dat het absolute of de Absolute - God dus - voor mensen niet kenbaar kan zijn.³⁸ Het

³⁸ Op de achtergrond speel hier de Kantiaanse epistemologie met haar onderscheid tussen het *Ding-an-Sich*, het ding op zichzelf, het noumenale dat principieel ontoegankelijk is enerzijds en het *Ding-für-Mich*, zijnde het fenomenale dat wel toegankelijk is voor het menselijke kenvermogen anderzijds.

menselijke verstand heeft immers grenzen en is beperkt. Het woord ‘God’ vervangen vele pluralisten dan ook door bijvoorbeeld het ‘Ultieme’. Deze voor mensen ontoegankelijke kern uit zich in verschillende, cultureel bepaald en dus relatieve gestalten (de concrete religieuze stromingen zoals we die op vandaag kennen). De verschillende religieuze systemen beschrijven dit ‘Ultieme’ dan ook niet zoals het is op zichzelf, maar zoals het door toedoen van de diverse menselijke geestesvermogens en culturen begrepen wordt.

Het pluralisme wordt vaak een vorm van relativisme genoemd omdat het op grond van de principiële onkenbaarheid van het absolute en de relativiteit van de historische verschijningsvorm van het religieuze komt tot de optie dat alle religieuze tradities in de grond (soteriologisch) gelijk zijn. De gemeenschappelijke grondslag van alle religies kunnen we als volgt omschrijven: iedere godsdienst richt zich op

(1) een onuitsprekelijk mysterie, (2) dat gedeeltelijk gekend wordt of zich gedeeltelijk te kennen geeft (3) in een religieuze ervaring die in principe voor iedereen toegankelijk is en (4) die tot uitdrukking komt in particuliere religieuze tradities.

Dit schema geldt voor alle godsdiensten op aarde, menen zij. Christus en de Kerk komen in deze omschrijving niet langer voor. In de plaats wordt gesproken over ‘een onuitsprekelijk mysterie’ en een ‘religieuze ervaring’. Geloven verloopt niet langer noodzakelijk via Christus of de kerk maar via - wat zij God noemen. Ze zijn dus geëvolueerd van christocentrisme en ecclesiocentrisme naar een theocentrisme; met dan nog een vage en onduidelijke invulling van het godsbegrip.

Hun opvatting van de godsdiensten kunnen we met 2 beelden verduidelijken.

(1) uit de grenzeloze oceaan van de ene religieuze ervaring (= gemeenschappelijk element) vloeit een veelvoud aan geloofsstromingen voort (= de verschillende religies), waarbij de vormgeving van die geloofsstromen bepaald wordt door de omgeving (= verschillen zijn te wijten aan concrete omstandigheden van cultuur, geschiedenis, maar behoren niet tot het wezen van de godsdienst).³⁹

(2) De verschillende religies zijn allemaal verschillende bergpaden die leiden naar dezelfde bergtop: de ene religieuze ervaring van het onuitsprekelijke mysterie.

M.a.w. de gemeenschappelijke kern van de godsdiensten is “religieuze ervaring” (slechts gedeeltelijk kenbaar) terwijl de verschillen te wijten zijn aan toevallige factoren als culturele of historische omstandigheden, maar niet inherent aan de godsdienst zelf. De geloofsvoorstellingen kunnen onderling heel erg verschillend en particulier zijn. De geloofsact

³⁹ Vergelijking van T. MERRIGAN, *De geschiedenis van Jezus in haar actuele betekenis. De uitdaging van het pluralisme*, in *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 407 - 429, p. 411.

zelf daarentegen, de act van vertrouwen of het religieuze gevoel, de betrokkenheid op het 'Absolute' als dusdanig, is een universeel gegeven en een constante in alle religies. Het particuliere is in elk geval relatief en kan nooit met absolute aanspraken bekleed worden. Elke religie is immers historisch-cultureel bepaald en beperkt en kan in die zin geen universele waarheid bevatten of een universeel geldend oordeel over andere religies vellen. Het Absolute of 'God', de 'Ultieme Realiteit', 'the Real', kan trouwens nooit definitief gekend worden en transcendeert alle voorstellingen. Het christendom kan dus niet pretenderen dat God zich volledig en definitief in Jezus Christus heeft geopenbaard. Een religie die universele waarheid claimt, is onethisch en oppressief tegenover de andere religies, aldus de pluralisten.

We vatten de vooronderstellingen van het pluralisme kort samen:

- de éne religieuze ervaring
- betrokken op 'het Absolute' dat onkenbaar blijft
- particulariteit sluit universaliteit uit
- God transcendeert alle voorstellingen die historisch, cultureel ... bepaald zijn en dus relatief
- universele waarheid claimen = onverdraagzaam zijn

Zij zien hun visie als een nieuwe stap binnen de theologie van de godsdiensten, het oversteken van de theologische Rubicon (P. Knitter) of een copernicaanse wending in de theologie (J. Hick). Knitter zegt hierover:

Een manier om dit nieuwe inzicht te plaatsen en te rechtvaardigen is het te zien als de meest recente fase in een 'natuurlijke' *evolutie* binnen de katholieke godsdiensttheologie van *ecclesiocentrisme* naar *christocentrisme* en nu naar *theocentrisme*. Niet langer de Kerk (als voor het heil noodzakelijk), noch Christus (als normatief voor het heil), maar God als het goddelijk mysterie is het middelpunt van de heilsgeschiedenis en het startpunt voor een dialoog tussen de godsdiensten.⁴⁰

Maar Knitter gaat nog verder. Hij pleit voor een nieuwe stap: van theocentrisme naar *soteriocentrisme*. De vraag is voor hem niet zozeer: welke God aanbidden wij, want die kan, volgens hem, van cultuur tot cultuur verschillen. Het gaat veeleer over de vraag: welke soteriologische, bevrijdende, waarde heeft een godsdienst? Het beslissende criterium voor een theologische beoordeling van andere godsdiensten dient dus te zijn het vermogen om het heil en het welzijn van de mensen te bevorderen, en niet hun relatie tot de Kerk, of tot Christus, of zelfs tot God.

⁴⁰ P. KNITTER, *De katholieke godsdiensttheologie op een keerpunt*, in *Concilium* 22 (1986) 86-101, p. 90.

Volgens sommigen zijn het pluralisme en de interreligieuze dialoog droompartners. Het besef dat het eigen religieuze perspectief historisch-cultureel bepaald is en dus beperkt, maakt de interreligieuze dialoog niet alleen wenselijk maar ook noodzakelijk. In de dialoog met andersgelovigen openen zich namelijk nieuwe perspectieven. Ongekende facetten van de ultieme goddelijke werkelijkheid tonen zich. Aansluitend hierbij is religieuze identiteit niet iets dat men heeft, maar veeleer een wordingsproces dat nooit ten einde is. De eigen religieuze identiteit wordt dan ook niet bedreigd door de religieuze ander, maar gesticht in de verrijkende dialogische ontmoeting. Het beeld dat het beste past bij de pluralistische interreligieuze dialoog is dat van een gemeenschappelijke pelgrimage naar het Ultieme. Bij de evaluatie formuleren we hierbij enkele ernstige kritieken.

4. Gewikt en gewogen

Laten we afsluitend bij dit hoofdstuk enkele evaluerende bedenkingen formuleren bij elk van deze drie stromingen. We herkennen waardevolle elementen in alle drie, maar ze hebben ook alle beperkingen.

4.1. Exclusivisme

Voor de exclusivist wordt God uitsluitend gedefinieerd doorheen Jezus Christus. Dit christocentrisme kan uitmonden in een christomonisme. Doet zij wel voldoende recht aan het trinitaire karakter van de christelijke godsopenbaring? Besteedt ze voldoende aandacht aan de werking van de Heilige Geest? Aan Gods handelen in de geschiedenis van mensen, ook voor zijn openbaring in Jezus Christus?

Deze visie leidt ook tot een devaluatie van de religieuze geschiedenis van de mensheid. Elke vorm van religieuze beleving en ervaring buiten Christus beschouwen ze als doelloos of zelfs als bron van veroordeling omdat ze teken is van menselijke pogingen om God naar de eigen hand te zetten. We gaven al aan dat de interreligieuze dialoog het hier heel moeilijk krijgt omdat er geen ruimte is voor hermeneutische én waarderende openheid.

Verder is er de vraag naar de heilsmogelijkheden van zij die Christus niet kennen. Met o.a. NA 2 en LG 16 heeft de Kerk duidelijk afstand genomen van deze exclusivistische theologie.

4.2. Inclusivisme

Doet het inclusivisme wel voldoende recht aan de heterogeniteit van de verschillende godsdiensten? Neigt ze er niet teveel naar om deze op te lossen in een kunstmatige harmonie door alle mensen anonieme christenen te noemen. Is dit geen vorm van ‘recuperatie’?⁴¹

Op deze lijn verder wordt het inclusivistisch standpunt vandaag wel eens als een onverantwoorde pretentie aanzien. De toenemende multiculturaliteit in het Westen stelt ernstige vragen aan het christendom. Dit doet te veel denken aan het imperialistische verleden van het christendom, waarbij geen dialoog mogelijk is, omdat de christen stelt dat hij/zij de waarheid in pacht heeft. Is dit zo? Of is het juist een herwaardering van andere religieuze tradities door Jezus er impliciet in werkzaam te zien? Bovendien biedt het trinitaire perspectief ook ruimte aan een meer open houding tegenover niet-christelijke religies. Juist het geloof in Gods universele heilshandelen in Christus door de Geest stelt mensen in staat om Gods heilzame aanwezigheid in andere tradities te erkennen en te beamen.

Volgens T. Merrigan zijn de opwerpingen (imperialistisch, arrogant en de dialoog in de weg staand) onterecht. Hij stelt:

Ten eerste houdt de inclusivistische stelling dat Christus altijd betrokken is bij het waarachtig religieuze (een stelling die onvermijdelijk lijkt vanuit een trinitair perspectief) *geen ontkenning in van de waarde* van de niet-christelijke religiositeit op zich. Integendeel, de overtuiging dat Christus impliciet aanwezig is in andere religieuze tradities zou moeten leiden tot een herwaardering van deze tradities. Ten tweede moet men een onderscheid maken tussen *de stelling dat Jezus Christus de meest volkomen godsopenbaring uit de geschiedenis is en de bewering dat in Jezus Christus God volledig geopenbaard werd*. De eerste stelling is volledig orthodox, de tweede maakt geen deel uit van de christelijke geloofstraditie. Hier biedt een trinitair perspectief eveneens ruimte voor een meer open houding ten overstaan van de niet-christelijke tradities. Christenen moeten open staan voor die facetten van het drie-ene Godsmysterie die (mogelijk) beter belicht worden in andere religieuze tradities. Ten derde is het juist het geloof in *Gods universele heilshandelen* in Christus dat mensen in staat stelt om Gods heilzame aanwezigheid in andere tradities te erkennen en beamen. Alleen omdat men geworteld is in het particuliere geloofsverhaal kan men de verhalen van anderen naar waarde schatten.⁴²

Naar de interreligieuze dialoog toe noemden we de zoektocht naar aanknopingspunten onder de verschillende religies als een pluspunt. Maar deze sterkte is meteen ook een zwakte. In het streven naar aanknopingspunten bestaat het gevaar dat de ander te veel in het verlengde van de

⁴¹ Neen, zegt J. Ratzinger, ten minste als we inclusivisme goed verstaan. Het gaat niet “om een uiterlijke, vanuit een dogmatisch postulaat geconstrueerde absorptie die het fenomeen geweld aandoet, maar om een correspondentie van binnenuit, die we zeker finaliteit kunnen noemen: Christus is in deze gestalten onderweg in de geschiedenis” (J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI, *Geloof, waarheid en tolerantie*, p. 78).

⁴² T. MERRIGAN, *Gods heilshandelen in de geschiedenis*, p. 577.

eigenheid wordt geplaagd. Het ‘anders-zijn’ van de religieuze ander dreigt onderschat te worden. Het doet denken aan de reiziger die alles wat hij in den vreemde ontmoet, begrijpt als iets dat hem in zijn thuisland vertrouwd is. Dit is een vorm van ‘hermeneutische geslotenheid’, eerder dan van ‘openheid’.

Dit probleem wordt nog versterkt door het feit dat de ‘complementariteit’ tussen het christendom en de religies niet ‘symmetrisch’ maar wel ‘asymmetrisch’ van aard is. Het Christusgebeuren is namelijk de climax van Gods heilshandelen in de geschiedenis; in Jezus Christus bereikte Gods openbaring zijn volheid. Met J. Dupuis:

Hoewel het waar kan zijn dat er tussen het christendom en de andere religies een wederzijdse complementariteit bestaat, kan niet gezegd worden dat deze complementariteit symmetrisch is, gelijk in beide richtingen. Daar waar het christendom werkelijk verrijkt kan worden door het proces van dialoog met andere goddelijke zelfopenbaringen in de geschiedenis, representeert het christendom toch Gods beslissende belofte aan de mensheid en in dat opzicht de ‘volheid’ van de goddelijke openbaring en redding.⁴³

De ‘waarheid’ van de andere religieuze traditie is met andere woorden enkel waar voor zover ze overeenstemt met de christelijke waarheid.

4.3. Pluralisme

Het pluralisme roept een aantal ernstige vraagtekens op. Zo lijkt men nogal lichtzinnig om te gaan met de vraag naar de waarheid en de waarheidsaanspraken van particuliere godsdiensten;⁴⁴ voor gelovigen geen onbelangrijke vraag! Het pluralisme neemt de interreligieuze verschillen onvoldoende ernstig want ze maakt ze onderschikt aan een ‘gemeenschappelijke grond’ die als principieel onkenbaar wordt benoemd. De pluralistische veronderstelling van gemeenschappelijkheid leidt ertoe dat de religies gereduceerd worden tot *verschijningen* van hetzelfde. Daarom ook stellen sommigen dat de term ‘pluralisme’ retorisch oneerlijk is. De pluraliteit wordt immers niet ‘radicaal’ (tot in de wortel) ernstig genomen. De veelheid bevindt zich slechts aan de ‘oppervlakte’ terwijl op het ‘diepere niveau’ een - gepostuleerde - eenheid bestaat.

⁴³ J. DUPUIS, *Renewal of Christianity Through Interreligious Dialogue*, in *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 131-143, p. 139.

⁴⁴ Zo bijvoorbeeld willen pluralistische theologen de traditiegebonden term ‘God’ (*theos*) vervangen door ‘het Werkelijke’ (*The Real*) of ‘het Ultieme’ als benaming van de (uiteindelijk onnoembare) transcendente werkelijkheid. De pluralistische tendens die zich tot doel stelt de bonte verscheidenheid van de wereldgodsdiensten ernstig te nemen, neemt de vorm aan van een universalistische visie - tot in de godsnaam toe - die de eigenheid van iedere traditie dreigt teniet te doen.

In het verlengde hiervan wordt de uniciteits- en universaliteitsaanspraak van het christendom ingrijpend uitgehold, zoniet zelfs opgeheven. Hierdoor wordt niet aan een detail, maar aan een kernstuk van het christendom geraakt. Dit brengt ons bij de vraag hoe pluralistische theologen omgaan met de teksten uit het NT en de traditie waarin duidelijk Jezus als dé enige Redder wordt geaffirmeerd.⁴⁵ De christologische uitspraken van het NT worden beschouwd als een poëtische belijdenistaal waarin christenen hun liefde en verering voor en hun toewijding aan Jezus tot uitdrukking brengen. Men mag die taal niet letterlijk opvatten, maar metaforisch, symbolisch. Het is - nog steeds volgens de pluralisten - een fundamentele vergissing wanneer men een particuliere geloofstaal (i.c. de christelijke) die uit de algemene religieuze ervaring oprijst, gaat transformeren tot dogmatisch-ontologische uitspraken over het wezen van de realiteit.

Het taalspel waarmee ik zeg dat Jezus mijn Heer en Redder is, is eigenlijk precies hetzelfde als dat waarmee de geliefde in zijn Helena de schoonste van alle vrouwen ter wereld ziet.⁴⁶

We zeiden reeds dat belijdenistaal ook een objectieve dimensie omvat. Dergelijke teksten zijn meer dan zomaar poëzie, maar drukken ten diepste iets uit over de identiteit van Jezus Christus.

De pluralistische theologie bevat verder ook iets paradoxaals. Enerzijds wil zij volop recht doen aan de veelkleurige verscheidenheid van alle religies, maar anderzijds valt zij juist terug op een heel abstracte, inhoudsloze invulling van wat ‘God’ of ‘heil’ in de religies betekent.⁴⁷ Wat de pluralisten over het hoofd zien is dat er wezenlijke verschillen bestaan tussen de verschillende religies in hun kijk op het Absolute (of God) en in hun visie op wat heil voor

⁴⁵ Zie de reeds geciteerde voorbeelden hierboven.

⁴⁶ J. HICK, *The Centre of Christianity*, London/New York, 1978, p. 32. V. Neckebrouck maakt een andere vergelijking: “Als een klein meisje beweert dat haar vader de beste papa ter wereld is, dat geen enkele vader de vergelijking met hem kan doorstaan, dan spreekt zij de ‘waarheid’ want zo is haar ervaring. Zij is volledig oprecht; zij kent immers niemand anders die voor haar de rol van vader vervult. Anderzijds is het overduidelijk dat zij, vanuit een ander gezichtspunt, geenszins de waarheid spreekt. Om te beginnen weet haar vader dat sommige van zijn vrienden betere huisvaders zijn dan hijzelf. In de tweede plaats woont er in het huis van zijn burens een klein meisje dat er, evenzeer als zijn eigen dochter, van overtuigd is dat haar vader de beste papa ter wereld is. En ook dat meisje heeft gelijk. Het is onmogelijk het waarheidsgehalte van de verklaringen van de twee meisjes te vergelijken omdat die geen objectieve waarheden weergeven maar de taal spreken van geloof en liefde. Hun uitspraken zijn ‘waar’ voor zover zij liefdestaal zijn, taal van het hart, niet als wetenschappelijke of wijsgerige taal, taal van het hoofd.” Zie V. NECKEBROUCK, *Gij alleen de Allerhoogste. Christus en de andere godsdiensten*, Davidsfonds, Leuven, 2001, p. 76 - 77.

⁴⁷ Dit gaat in tegen de grondintuïtie van de religies dat we uiteindelijk wél iets kunnen zeggen over God. De grondintuïtie van het christendom is met name dat God zichzelf heeft laten kennen, dat we zijn Naam kunnen noemen en dat die Naam wáár is. Het pluralisme stelt zich tevreden met de bewering ‘alle religies hebben ‘iets’ met het Absolute te maken en wat ze ook over het Absolute zeggen: ze hebben allemaal gelijk’. Er zijn nochtans grote verschillen onder de religies.

mensen betekent.⁴⁸ Zo is een openbaringsgeloof dat betrokken is op God als een persoonlijk Mysterie wezenlijk anders dan een religie die het goddelijke als onpersoonlijk beleeft.⁴⁹

Het onderscheid dat pluralisten veelal maken tussen enerzijds diverse geloofsvoorstellingen en anderzijds eenzelfde religieuze act is hoogst twijfelachtig. Er bestaat geen religieuze kern die in alle religies gelijk zou zijn. Zo is het gebed van een christen grondig verschillend van de meditatie van de boeddhist. De droom van een 'universele religie' blijkt daarom een illusie te zijn. Er bestaat geen 'religieus Esperanto'. De pluralistische positie dreigt dus op bepaalde punten - paradoxaal genoeg - uit te monden in een nefaste gelijkschakeling van de religies en miskent fundamentele eigenheden en verschillen. H. Küng zegt hierover:

Dat alle godsdiensten gelijk zijn kan slechts worden beweerd door iemand die niet weet waarover hij spreekt. Voor elke religie - en vooral voor elke profetische religie: christendom, jodendom of islam - is het juist van groot belang om te vragen waarin de eigen godsdienst zich onderscheidt van andere godsdiensten.⁵⁰

Een echte inter-religieuze dialoog begint daarentegen waar de gesprekspartners hun identiteit niet prijsgeven, maar juist respectvol en wederzijds erkennen (cf infra).

Dit brengt ons bij het grondstreven van het pluralisme: in naam van verdraagzaamheid, respect en tolerantie komen tot een theorie waarin de verschillende godsdiensten hun plaats krijgen. Maar moet hier het begrip 'tolerantie' niet herijkt of toch op zijn minst juister gesitueerd worden? Tolerantie betekent immers niet je eigen identiteit opgeven, het verschil

⁴⁸ J. Ratzinger schrijft hierover: "Wanneer men spreekt over de heilsbetekenis van de godsdiensten, bedoelt men vreemd genoeg meestal alleen dat ze allemaal toegang geven tot het eeuwige leven - waarmee echter tegelijk de gedachte aan dat eeuwige leven wordt geneutraliseerd, want iedereen komt er immers toch wel. Maar daarmee is de heilsvraag op een onjuiste wijze verkort. De hemel begint op aarde. Het heil aan gene zijde veronderstelt het goede leven aan deze zijde. Het klopt dus niet om simpelweg te vragen wie er in de hemel komen en zich daarmee tegelijk af te maken van de vraag naar de hemel. Men moet vragen wat de hemel is en ook hoe hij op aarde komt. De redding na de dood moet zich aftekenen in een levenswijze die de mens hier op aarde 'menselijk' en 'goddelijk' maakt; in overeenstemming met Gods bedoeling (...) Met andere woorden: het heil ligt niet besloten in de religies als zodanig, maar het hangt ermee samen, in zoverre, en voor zover ze de mensen ertoe brengen het goede te doen en op zoek te gaan naar God, waarheid en liefde" (J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI, *Geloof, waarheid en tolerantie*, p. 166 - 167).

⁴⁹ *Dominus Iesus* maakt op dit vlak een duidelijk onderscheid tussen 'geloof', als positieve aanvaarding en beaming van Gods openbaring enerzijds en de 'overtuiging' in andere religies anderzijds. Zie bijvoorbeeld DI 7: 'De innerlijke overtuiging bij de andere religies is daarentegen dat geheel van ervaringen en overpeinzingen, menselijke schatten van wijsheid en religieus gevoelen, waarover de mens bij zijn zoeken naar waarheid in zijn relatie met het Goddelijke en Absolute heeft nagedacht en die hij heeft doorgeleefd'.

⁵⁰ Zie H. KÜNG, *Het christendom*, p. 27. Küng kan het weten want hij is auteur van een aantal imposante monografieën over de wereldgodsdiensten.

laten varen of ontkennen. Tolerantie gaat eerder om de praktische vraag naar wat je uitricht met je eigen identiteit en dus niet zozeer met het verschil dat de religieuze anders is.⁵¹

De veronderstelling dat interreligieuze tegenstellingen complementair en convergerend zijn, beperkt verder het vermogen te luisteren naar de andersheid; zeker de andersheid die in een andere richting wijst dan het Ultieme. De continuïteit wordt teveel benadrukt waardoor er een vorm van hermeneutische geslotenheid ontstaat: het pluralisme blijft doof voor al wat niet past in het omvattende pluralistische schema. Wat de pluralisten niet in overweging nemen, is de mogelijkheid dat de religies niet in dezelfde richting wijzen, dat de religies niet dezelfde (heils-)vraag stellen, dat het religieuze pluralisme niet zal opgeheven worden in het unitieve pluralisme. Hoe aantrekkelijk het pluralisme ook lijkt - we verwezen al naar het feit dat sommigen ze 'droompartners' noemen - toch zijn hier ernstige vragen te stellen. De basisvoorwaarde voor dialoog - hermeneutische openheid - is hier immers niet gerespecteerd.

⁵¹ Een van de verwerkingssuggesties voor het namiddagprogramma betreft enkele citaten van Kardinaal Danneels over dit thema. Over de verhouding waarheid-tolerantie schrijft J. Ratzinger: "Het godsbegrip van de Bijbel erkent God als het goede, als de Goede (vgl. Mak. 10, 18). Dit godsbegrip bereikt zijn definitieve hoogte in de uitspraak van Johannes: God is liefde (1 Joh. 4, 8). *Waarheid en liefde zijn identiek. Deze zin - in zijn volledige reikwijdte begrepen - is de hoogste garantie van tolerantie; van een omgang met de waarheid met als enige wapen zichzelf en daarmee de liefde*" (J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI, *Geloof, waarheid en tolerantie*, p. 187).

Hoofdstuk III: Vaticanum II en het postconciliaire leergezag over de godsdiensten en de interreligieuze dialoog⁵²

Voor de kerkelijke visie op de theologie van de godsdiensten en de interreligieuze dialoog is het Tweede Vaticaanse Concilie (1962-1965) maatgevend. Maar het concilie kwam natuurlijk niet uit de lucht gevallen. Het draagt de sporen van de periode ervoor. Daarom maken we eerst een korte stand van zaken op aan de vooravond van het concilie (1). Daarna bespreken we Vaticanum II zelf (2). In de postconciliaire, magisteriële teksten wordt de leer van het concilie herhaald, geïnterpreteerd, uitgelegd en eventueel verbreed. Vooral de pontificaten van de pausen Paulus VI en Johannes Paulus II zijn hierbij van belang (3). We ronden af met een besluit (4).

1. In de aanloop naar Vaticanum II

Globaal kunnen we stellen dat in de jaren voor Vaticanum II twee contrasterende visies gehuldigd werden: de klassieke vervullingstheorie enerzijds en een theologie die uitging van de aanwezigheid van het Christusmysterie in de andere godsdiensten anderzijds. Beide visies aanvaardden de mogelijkheid tot redding-in-Christus van individuen buiten de Kerk; maar ze verschilden van elkaar wat betreft de vraag naar de theologische evaluatie van religies op zich.

De vervullingstheorie zag de andere godsdiensten als een ‘voorbereiding op het evangelie’ (*praeparatio evangelica*) voorafgaand aan en toeleidend naar het Christusmysterie. Maar de andere godsdiensten worden overbodig in het licht van Jezus Christus. Zij hebben bijgevolg geen heilsrol in de redding van hun lidmaten want dezen zijn volledig aangewezen op Christus.

Een dergelijke heilsrol was meer aanwezig in de tweede opvatting. Aangezien de elementen van waarheid en goedheid in de andere godsdiensten in feite verborgen uitingen zijn van het Christusmysterie dat in volheid in het christendom aanwezig is, behouden deze waardevolle elementen hun heilswaarde, in afwachting dat het evangelie ‘existentieel’ verkondigd wordt aan de individuele lidmaten. Deze aspecten van genade en waarheid fungeren dus als een soort wegen waarlangs Gods genade in Jezus Christus nu reeds werkzaam is in de lidmaten van deze religieuze tradities.

Aan de vooravond van Vaticanum II is de hoofdvraag in de theologie van de godsdiensten niet zozeer de vraag naar de niet-christenen op zich of hun heilsmogelijkheden of de (verborgen) wijze waarop zij behoren tot de Kerk van Christus (individueel). De hoofdvraag is wel:

⁵² We volgen hier van nabij J. DUPUIS, *Vatican II and the Postconciliar Magisterium on Religions*, in ID., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY, 1997, p. 158-179.

worden de andere religies beschouwd als legitieme wegen om met God in contact te komen? Kunnen zij fungeren als effectieve heilswegen voor hun aanhangers (collectief)? Zet het concilie stappen verder in dit debat? Wordt een standpunt ingenomen i.v.m. de twee eerder genoemde benaderingen? Op die vragen moeten we nog uitgebreider ingaan (zie 2). Er zijn evenwel een aantal factoren die laten vermoeden dat grote vernieuwingen door het concilie op dit vlak eerder onwaarschijnlijk zijn. We noemen enkele elementen.

Ten eerste wilde Vaticanum II een pastoraal en niet zozeer een dogmatisch-doctrinair concilie zijn. M.b.t. de andere religies wilde het concilie vooral de wederzijdse verhouding tussen Kerk en godsdiensten bevorderen, het wederzijdse respect, de dialoog en samenwerking; eerder dan het beslechten van theologische vragen. Bovendien valt te bedenken dat het concilie er steeds naar streefde om een zo groot mogelijke consensus onder de concilievaders te bereiken. Over het heikele thema van de theologie van de niet-christelijke godsdiensten zou dit sowieso een bijzonder moeilijke opdracht geweest zijn.

Vervolgens is het belangrijk om Vaticanum II te situeren in de traditie van de Kerk. Deze kent verschillende uitspraken over de heilskansen van individuele leden van andere godsdiensten. Van de rigide houding van het concilie van Florence⁵³ over het ‘doopsel van begeerte’ op het concilie van Trente tot latere documenten die - weliswaar vaak met voorbehoud - wijzen op de *mogelijkheid* van redding van individuen die zich buiten de Kerk bevinden. Daarentegen sprak de Kerk zich maar zelden of nooit (positief) uit over de andere godsdiensten op zich.⁵⁴ Zou Vaticanum II deze lacune opvullen? Het zou alvast veel moed vragen.

Om de al bij al beperkte draagwijdte van de conciliaire behandeling van de andere godsdiensten goed in te schatten, moeten we ook de ontstaansgeschiedenis van de belangrijkste documenten in het achterhoofd houden.⁵⁵ De verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten, *Nostra aetate*, kwam relatief laat tot stand tijdens Vaticanum II. Aanvankelijk had men enkel een soort toevoegsel aan het Decreet over de Oecumene in gedachten met als bedoeling een nieuw klimaat tot stand te brengen in de relaties tussen joden en christenen. Geleidelijk aan werd het onderwerp verbreed tot de andere religieuze tradities naast het jodendom. Bovendien richtte paus Paulus VI in 1964 het Secretariaat voor de Niet-Christenen op (op vandaag: de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze dialoog); publiceerde hij een encycliek over de dialoog (ook met de niet-

⁵³ Cf supra bij onze bespreking van het exclusivisme. We maakten hierboven wel melding van de correctie door het leergezag zelf.

⁵⁴ Historische uitzondering is wellicht het Decreet voor de Kopten van het concilie van Florence (1442) waarin - al bij al negatief - gesproken wordt over het statuut van het jodendom als godsdienst. Zie DS 1348. We gaan hier niet verder op in.

⁵⁵ Uitbreider in P. HÜNERMANN & B.J. HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, band III, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009.

christenen), *Ecclesiam Suam* (cf infra) en had hij verschillende contacten met niet-christelijke religieuze leiders (o.a. tijdens zijn Indiareis in december 1964). Al deze factoren droegen ertoe bij dat de blik van het concilie verruimde en men meer en meer oog kreeg voor de relaties van de Kerk met de godsdiensten. Men ging breder kijken dan enkel het jodendom, ook al bleef de langste paragraaf in NA aan deze godsdienst gewijd.

Verder loont het de moeite om te wijzen op de omgekeerde volgorde waarop de kerkconstitutie LG en de verklaring NA de relatie van de Kerk met de andere godsdiensten bespreekt. LG spreekt direct over de verschillende manieren waarop leden van niet-christelijke godsdiensten ‘op de Kerk gericht staan’ (LG 16): eerst komen de joden met wie de Kerk de nauwste banden heeft; daarna de moslims die ‘verklaren aan het geloof van Abraham vast te houden’ en tenslotte zij die ‘de onbekende God onder schaduwen en beelden zoeken’. NA volgt de omgekeerde volgorde: menselijke religiositeit in het algemeen; de ‘godsdiensten die verbonden zijn met de vooruitgang van de cultuur’ zoals hindoeïsme en boeddhisme (NA 2); de islam (NA 3) en tenslotte het jodendom (NA 4). Deze omgekeerde volgorde wijst op een andere invalshoek en bedoeling bij elk van beide documenten. In tegenstelling tot LG waar de tekst ingaat op de verhouding van individuen uit andere godsdiensten tot de Kerk, ligt het niet in de intentie van NA om een gradueel denken in de relatie tot de Kerk te omschrijven. De bedoeling is veeleer om vriendschappelijke relaties uit te bouwen met de andere godsdiensten en zo de barrières te overwinnen (vgl. NA 5). Daartoe wordt vooral gezocht naar gemeenschappelijke elementen (vgl. NA 1). Dit tekent de aard van NA eerder pastoraal en concreet dan dogmatisch en theoretisch.

Tot hier toe vermeldden we een aantal factoren die wijzen op de eerder beperkte leerstellige draagwijdte van de conciliaire documenten. Maar dit alles betekent anderzijds niet dat het concilie in verband met de andere godsdiensten puur pragmatisch tewerk is gegaan. Zelfs een pastorale aanpak heeft nood aan een bepaald dogmatisch fundament. Om de oude vooroordelen en negatieve houdingen weg te nemen was een visie nodig waarin de andere godsdiensten - of toch op z'n minst bepaalde aspecten ervan - positief geëvalueerd worden. Het concilie kon zich niet louter beperken tot de relatie van niet-christenen (individueel) tot de Kerk (LG 16). Men moest zich ook - in meerdere of mindere mate - uitspreken over de relatie van de Kerk tot de niet-christelijke religies als zodanig. Op Vaticanum II gebeurde dit voor de eerste keer in de conciliaire geschiedenis op een positieve wijze.

Hoe ver gaat het concilie in de positieve erkenning van de religieuze tradities? Kent Vaticanum II hen heilsbetekenis toe in Gods plan met de mensheid en zo ja welke? Hoe wordt de relatie van de Kerk met de andere godsdiensten ontworpen: als eenzijdig gericht op haarzelf of als een wederkerige relatie met wederzijds voordeel? Deze en andere vragen komen aan bod in de concrete bespreking van Vaticanum II.

2. Vaticanum II

Bij de voorstelling van de leer van het concilie m.b.t. de niet-christenen en hun godsdiensten moeten twee vragen duidelijk onderscheiden worden:

- a) de ene vraag betreft de individuele redding van personen die tot een andere religie behoren (individueel)
- b) de andere vraag gaat over de betekenis die deze andere godsdiensten kunnen hebben in Gods plan met de mensheid en de rol die zij eventueel spelen in de redding van hun lidmaten (collectief).

(a) De eerste vraag (individueel heil) is niet nieuw. De mogelijkheid tot redding buiten de Kerk werd in de kerkelijke traditie reeds lang voor Vaticanum II erkend (cf supra). Enigszins nieuw is wel de manier waarop het concilie hierover spreekt: ook inzake dit thema klinkt de optimistische wereldvisie door die zo kenmerkend is voor *Gaudium et spes*. In haar spreken over redding buiten de Kerk getuigt het concilie van een *heilsoptimismus*. In voorgaande documenten wordt hierover voorzichtig gesproken als een mogelijkheid die overgelaten wordt aan Gods wijs raadsbesluit en die gebaseerd is op zijn oneindige barmhartigheid. Het concilie spreekt hierover met een verzekerdheid zonder voorgaande: God kan langs wegen die Hem bekend zijn de mensen die zonder hun schuld het evangelie niet kennen tot het geloof leiden, zonder welk het onmogelijk is aan Hem te behagen (vgl. AG, 7 en LG, 16, reeds geciteerd).

Het concilie houdt het hier niet bij en gaat nog verder door uit te leggen hoe dit concreet gebeurt: namelijk door de universele werking van de Geest van God. De meest duidelijke tekst in dit verband is GS, 22. Na in te gaan op de vraag hoe christenen deel hebben aan het paasmysterie van Christus' dood en verrijzenis vervolgen de concilievaders:

Dit geldt niet alleen voor de christengelovigen, maar ook voor alle goedwillende mensen, in wier hart de genade op een onzichtbare wijze werkt (vgl. LG 16). Daar Christus immers voor allen is gestorven (vgl. Rom 8, 32) en daar er voor alle mensen slechts één uiteindelijke roeping is, namelijk een goddelijke, moeten wij eraan vasthouden, dat *de Heilige Geest aan allen de mogelijkheid schenkt* om, op een wijze die aan God bekend is, aan dit paasmysterie deel te hebben (GS, 22).

(b) De tweede vraag (heilsrol van godsdiensten) is belangrijker maar ook complexer. Hiertoe bekijken we de meest relevante teksten van naderbij om na te gaan of de concilievaders verder gaan dan de klassieke 'vervullingstheorie' naar een affirmatie van een heilsrol van de andere godsdiensten in Gods plan. We beschouwen dus niet alleen teksten over de redding van individuele christenen, maar gaan na waar het concilie positieve waarde toekent aan religieuze tradities op zich.

2.1. Positieve waarden in de religieuze tradities

De voornaamste teksten betreffen: LG 16-17; AG 3, 9, 11 en NA 2. Hierin ontwikkelt het concilie drie thema's: (1) de redding van mensen buiten de Kerk; (2) authentieke waarden bij niet-christenen en hun religieuze tradities en tenslotte (3) de kerkelijke appreciatie van deze waarden en de hieruit voortvloeiende houding van de Kerk naar deze religieuze tradities en haar lidmaten.

* LG 16 bevestigt dat Gods heil beschikbaar is niet alleen voor mensen in een verschillende religieuze situatie (jodendom, islam, anderen) maar ook voor degenen die

zonder schuld nog niet tot de uitdrukkelijke erkenning van God zijn gekomen en zich inspennen om, niet zonder de goddelijke genade, tot een leven in gerechtigheid te geraken. Alles immers wat aan goedheid en waarheid bij hen te vinden is, wordt door de Kerk als een voorbereiding op het evangelie beschouwd (*praeparatio evangelica*), en als een gave door Hem verleend die elke mens verlicht, opdat hij uiteindelijk het leven zou hebben.

Hier wordt positieve waarde toegekend aan individuen in bepaalde situaties ('zonder schuld ...', 'zich inspennen om ...' enz.), maar niet aan de godsdienst of religieuze groep waartoe zij behoren. De tekst vervolgt met de melding dat mensen, ondanks deze positieve waardering, vaak 'de waarheid over God geruild hebben voor de leugen en zij eerder het schepsel hebben gediend dan de Schepper'.⁵⁶ Op dit vlak situeert zich de missioneringsopdracht van de Kerk. Zij dient de blijde boodschap van heil voor allen bekendmaken:

Door haar toewijding bewerkt zij [de zending van de Kerk], dat al het deugdelijke zaad dat in het hart en de geest van de mensen, *in de eigen riten en culturen van de volkeren* te vinden is niet alleen niet verloren zou gaan, maar geheeld, verheven en tot voltooiing gebracht zou worden tot eer van God, tot beschaming van de duivel en tot geluk van ieder mens (LG, 17 - onze cursivering).

We merken op dat het concilie hier vrij makkelijk overstapt van de positieve waardering van waardevolle disposities bij individuele mensen naar de bevestiging van positieve waarden in hun religieuze tradities. De teksten vertrekken van een positieve waardering maar drukken ook uit dat de kerkelijke zending deze tot voltooiing moet brengen door het evangelie.

* Dezelfde combinatie van subjectieve disposities en objectieve waarden in de religies vinden we in het missiedecreet *Ad gentes*:

⁵⁶ Bemerkt dat de zinsnede 'de waarheid over God omruilen voor de leugen' in de wijdverspreide vertaling van het *Katholiek Archief* onvertaald blijft.

Dit alomvattende plan van God voor het heil van het menselijk geslacht wordt niet slechts verwerkelijkt op een als het ware verborgen wijze in het hart van de mensen, of door de pogingen, ook de godsdienstige (*incepta, etiam religiosa*), waarmee zij God op velerlei wijzen zoeken, 'of zij misschien al tastende Hem zouden vinden; Hij is immers niet ver van ieder van ons' (Hnd 17,27) (AG, 3).

Ook hier lijken 'pogingen, ook godsdienstige' te verwijzen naar objectieve elementen uit de godsdiensten, onderscheiden van de subjectieve houdingen in het persoonlijke religieuze leven. Dergelijke 'pogingen' dienen evenwel ...

... in het licht te worden gesteld en te worden uitgezuiverd, ook al kunnen zij krachtens het genadige besluit van de voorzienigheid van God soms worden beschouwd als *een opvoeding tot de ware God (paedagogia)* of als *een voorbereiding op het evangelie* (AG, 3).

Dezelfde opvatting komt terug in AG 9 waar het concilie ingaat op de rol van de missionering van de Kerk in relatie tot de niet-christelijke wereld. De missieactiviteit van de Kerk zuivert, verheft en voltooit in Christus wat aan goedheid te vinden is in de volkeren en de tradities waartoe zij behoren:

Al wat er aan waarheid en genade reeds wordt gevonden bij de volkeren als een verborgen tegenwoordigheid van God, bevrijdt zij van de besmetting van het kwaad en geeft zij terug aan Christus, haar Stichter (...) Al het goede zaad dat in het hart en de geest van de mensen, *in de eigen riten en culturen van de volkeren te vinden is*, gaat derhalve niet alleen niet verloren, maar wordt geheeld, verheven en tot voltooiing gebracht tot eer van God, tot beschaming van de duivel en tot geluk van de mens (AG, 9 - onze cursivering).

Vanuit de erkenning van waardevolle elementen in de niet-christelijke wereld, trekt AG 11 conclusies met betrekking tot de wijze waarop de christelijke missie moet gebeuren:

Om dit getuigenis voor Christus met vrucht te kunnen afleggen, moeten zij zich met die mensen [niet-christenen] verenigen door waardering en liefde, zich beschouwen als echt behorend tot de groep van de mensen, onder wie zij leven, en door de verschillende relaties en activiteiten van het menselijk bestaan deelnemen aan hun culturele en sociale leven. Zij moeten zich ook vertrouwd maken met hun nationale en godsdienstige tradities en zij moeten *graag de kiemen van het Woord, die daarin verborgen liggen, trachten te ontdekken en er eerbied voor hebben* (...) Zoals Christus zelf het hart van de mensen heeft doorground om hen door een echt menselijk contact te brengen tot het goddelijk licht, zo moeten zijn leerlingen, diep doordrongen van de Geest van Christus, de mensen, onder wie zij leven, leren kennen om met hen in contact te treden en hen door een eerlijke en geduldige dialoog laten zien, *wat voor rijkdommen God in zijn mildheid aan de volken heeft geschonken*; tevens zullen zij trachten deze rijkdommen te belichten vanuit het evangelie, ze van valse elementen te zuiveren en ze weer te brengen onder de heerschappij van God, de Verlosser (AG, 11).

* De verklaring *Nostra aetate* plaatst de ontmoeting van de Kerk met de wereldgodsdiensten in de (brede) context van de gezamenlijke oorsprong en het doel van alle volkeren in God en de zoektocht, eigen aan alle religieuze tradities, om de ultieme, menselijke vraag te beantwoorden:

Wat is tenslotte dat laatste, onuitsprekelijke mysterie dat ons bestaan omsluit, waaraan wij het ontstaan danken en waarheen wij op weg zijn? (NA, 1)

De algemene houding van de Kerk ten opzichte van de wereldgodsdiensten wordt als volgt omschreven:

De katholieke Kerk verwerpt niets van datgene wat in deze godsdiensten waar en heilig is. Met oprechte eerbied beschouwt zij *die gedrags- en leefregels, die voorschriften en leerstellingen* die, hoewel in veel opzichten verschillend van hetgeen zijzelf houdt en leert, toch niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid welke alle mensen verlicht. Zij echter verkondigt en moet zonder ophouden verkondigen de Christus, die is 'de weg, de waarheid en het leven' (Joh. 14,6), in wie de mensen de volheid van het godsdienstig leven vinden en in wie God alles met zich heeft verzoend. Daarom spoort zij haar kinderen aan om *met bedachtzaamheid en liefde door gesprekken en door samenwerking* met de aanhangers van andere godsdiensten, getuigend van geloof en christelijk leven, die geestelijke en zedelijke goederen alsook die sociaal-culturele waarden die bij hen worden gevonden *te erkennen, te bewaren en te bevorderen* (NA, 2).

We merken op dat de erkenning van authentieke waarden in de religieuze tradities hier uitdrukkelijker dan in vorige teksten wordt benoemd. Er is expliciet sprake van 'gedrags- en leefregels, voorschriften en leerstellingen die ... niet zelden een straal weerspiegelen van die Waarheid welke alle mensen verlicht'. De officiële tekst verwijst niet naar Jo 1, 9 maar volgens J. Dupuis is de allusie onmiskenbaar.⁵⁷ Het is de weliswaar onvolledige maar toch reële aanwezigheid van "die Waarheid" in de andere religies die de Kerk brengen tot een houding van respect, promotie van hun spirituele en culturele waarden terwijl de zending van de Kerk tegelijkertijd vereist dat zij de voltooiing hiervan in Christus verkondigd. Meteen krijgen we hier ook een duidelijke aansporing tot een respectvolle interreligieuze dialoog.

De leerstellige houding van het concilie m.b.t. de religies wordt uitgedrukt aan de hand van uitspraken die veelal genomen zijn uit de oudkerkelijke traditie, maar zonder dat het concilie hun betekenis nauwkeurig omschrijft. De positieve benadering van de godsdiensten door het concilie vertoont dus ook een zekere vaagheid. In een document uit 1984 uitgegeven door het Secretariaat voor de Niet-Christenen getiteld *Over de verhouding dialoog en missie* worden al deze uitdrukkingen die de positieve waarden in de wereldgodsdiensten aanduiden, samengebracht:

⁵⁷ "Het ware licht was er, dat elke mens verlicht en dat in de wereld moest komen" (Jo 1, 9).

Deze zienswijze heeft de vaders van het Tweede Vaticaans Concilie ertoe gebracht te verklaren wat er in de niet-christelijke religieuze tradities ‘aan goeds en waars aanwezig is’ (OT, 16), ‘waardevolle religieuze en menselijke elementen’ (GS, 92), ‘contemplatieve overleveringen’ (AG, 18), ‘al wat er aan waarheid en genade reeds wordt gevonden’ (AG, 9), ‘de zaden van het Woord’ (AG, 11, 15), ‘een straal van die waarheid welke alle mensen verlicht’ (NA, 2). Volgens de meest uitdrukkelijke concilieverklaringen zijn al deze waarden verzameld in de grote religieuze tradities van de mensheid. Ze verdienen daarom de aandacht en hoogachting van de christenen. Hun geestelijk erfgoed is een daadwerkelijke uitnodiging tot dialoog, niet allen op de punten van overeenkomst, maar ook op die van verschil.⁵⁸

2.3. De vraag naar de interpretatie

De reeds genoemde vaagheid gaf ook m.b.t. dit thema aanleiding tot divergerende interpretatielijnen na het concilie. Globaal kunnen we twee stromingen onderkennen: zij die de draagwijdte van de conciliaire uitspraken sterk beperkt (a) en de maximalistische strekking (b).

(a) De reductionistische strekking maakt bijvoorbeeld een onderscheid tussen het menselijke en theologale aspect van een godsdienst. Het concilie heeft dan enkel het antropologische aspect van de godsdienst gewaardeerd, maar geenszins uitspraken gedaan over de theologische waarde ervan. In het verlengde hiervan wijzen anderen er - overigens terecht! - op dat het concilie nooit de term ‘openbaring’ in verband brengt met de niet-christelijke godsdiensten. Zij kunnen dus hoogstens een zekere natuurlijk ‘aanvoelen’ of ‘kennis’ hebben van God maar zijn verder volledig aangewezen op de openbaring binnen het christendom. Ze merken ook op dat de concilievaders de andere godsdiensten niet zagen als heilswegen maar enkel waardering opbrachten voor de morele dimensie in hun doctrinele concepten en praktijken. Zij besluiten: de niet-christelijke godsdiensten hebben geen openbaringswaarde en voegen niets toe aan wat ieder mens kan weten over God (natuurlijke godskennis).⁵⁹ Hun interpretatie van het concilie blijft bij de klassieke ‘vervullingstheorie’.

⁵⁸ SECRETARIAAT VOOR DE NIET-CHRISTENEN, *Houding van de katholieke kerk tegenover de gelovigen van andere godsdiensten. Over de verhouding dialoog en missie*, 10 juni 1984, in *Archief van de Kerken* 40 (1985/9) 790 - 801, p. 797 nr. 26.

⁵⁹ Voorbeelden van deze strekking: P. Hacker en M. Ruokanen. De Internationale Theologische Commissie zegt hierover: “Als zich, volgens het onderricht van de kerk, bij de godsdiensten ‘zaden van het Woord’ en ‘stralen van de waarheid’ bevinden, kan men bij die godsdiensten geen elementen van ware godskennis uitsluiten, zij het met onvolmaaktheden. De gnoseologische dimensie kan niet helemaal afwezig zijn, waar we elementen van genade en van heil erkennen (...) Maar hoewel God de mensen op verschillende manieren heeft kunnen verlichten, hebben we nooit de garantie van een juiste opname en interpretatie van deze lichtpunten bij degene die ze ontvangt. Slechts in Jezus hebben we de garantie van het volledige opnemen van de wil van de Vader” (INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Het christendom en de godsdiensten*, in *Kerkelijke documentatie* 25 (1997/7) nrs. 90-91).

(b) De maximalistische richting wijst dan weer op het belang van de elementen van ‘genade en waarheid’ die in de andere godsdiensten gevonden worden. Hier raakt God via de uiterlijkheden van de diverse religies wel degelijk het hart van mensen. Zij geven toe dat het concilie zich niet uitdrukkelijk heeft uitgesproken over het theologische statuut van de godsdiensten, maar de erkenning van waardevolle elementen in hun leer, ritens en leefregels vormt een soort verborgen aanwezigheid van God (vgl. AG, 9), zaden van het Woord en vruchten van de Geest. Het concilie geeft aan dat zij ‘voorbereiden op het evangelie’ met andere woorden: zij verwijzen naar en lopen voor op Christus. Niet-christelijke godsdiensten kunnen een heilsweg zijn in de zin dat God, mensen die nog niet existentieel met Christus in contact kwamen, kan redden doorheen de leer en gebruiken van de andere godsdiensten. De theologen van deze strekking gaan duidelijk verder dan de ‘vervullingstheorie’.

2.4. Een poging tot evenwichtige balans

Blijft het concilie enkel de klassieke vervullingstheorie herhalen? Of zetten de concilievaders stappen in de richting van de theologie dat Christus’ heilswerk aanwezig is in de andere religies? Zo gesteld is deze vraag niet eenduidig met ja of neen te beantwoorden. Enerzijds herhaalt het concilie veel termen die doen denken aan de vervullingstheorie: ‘aannemen en heiligen’, ‘helen en herstellen’, ‘verheffen en vervolmaken’. Anderzijds spreken de concilievaders uitdrukkelijk van elementen van ‘waarheid en genade’ als ‘een soort van verborgen aanwezigheid van God’ (AG, 9) in de andere religies, in hun leerstellingen, ritens, leefregels. Dit wijst in de andere richting.

J. Dupuis evalueert de conciliaire houding als positief maar blijft ook kritisch. Puntsgewijze enkele elementen:

- volgens P. Knitter heeft Vaticanum II baanbrekend werk verricht m.b.t. haar houding t.a.v. de andere religies, maar er blijft een vaagheid en ambiguïteit over de vraag hoe effectief de elementen van ‘waarheid en genade’ in de religies zijn. Volgens hem is deze ambiguïteit te wijten aan de spanning tussen Gods universele heilswil en de bevestiging van de heilsnoodzakelijkheid van de Kerk.

- K. Rahner prijst het concilie omdat het verder keek dan de vraag naar de redding van de individuele niet-christen naar een positieve verhouding van de Kerk naar de religies op zichzelf (van het individuele naar het collectieve). Maar daar waar het concilie optimistisch en expliciet spreekt over de individuele heilskansen van de niet-christen, blijft men impliciet en omfloerst voor de religies. Het voornaamste werk blijft hier nog te doen door theologen, stelt hij, het theologisch statuut van de niet-christelijke godsdiensten blijft ongedefinieerd. Wordt redding door niet-christenen bereikt buiten hun religies als zodanig of er juist binnenin? Zijn

de religies in meerdere of mindere mate heilswegen of niet? Hoewel het concilie tendeert naar een positieve houding wordt deze laatste conclusie niet getrokken.

- anderen zoals H. Maurier wijzen op het ecclesiocentrische perspectief van de conciliaire leer en *Nostra aetate* in het bijzonder. De Kerk lijkt enkel die elementen in de andere religies als positief en authentiek aan te wijzen die zich ook in haar eigen midden bevinden. Moeten de 'sporen van waarheid' in de religies noodzakelijkerwijze gerelateerd zijn aan de Kerk die deze waarheid in volheid bezit? Of zou de verklaring over de niet-christelijke godsdiensten ook bereid zijn sporen van waarheid in de religies te waarderen die niet als zodanig in de Kerk te vinden zijn? Deze vraag is ook van belang voor de interreligieuze dialoog. Dit is immers een wederzijds proces van geven en nemen dat maar betekenisvol wordt wanneer beide partners willen leren (cf. infra). Staat de Kerk van Vaticanum II op dit punt open om ook te ontvangen van de andere religies?

Dupuis wijst in dit verband op de titel van *Nostra aetate*: 'verklaring over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten'. Het document vertrekt dus vanzelfsprekend van de Kerk. Het onderwerp van deze verklaring is niet direct de 'verticale relatie' van de religieuze tradities met het heilsmysterie van Jezus Christus. Het document behandelt de 'horizontale relatie' van deze religies met het christendom of de Kerk. De 'verticale' vraagstelling had kunnen leiden tot een erkenning van de verborgen aanwezigheid van het Christusmysterie in de religies en tot de affirmatie van een bepaalde heilswaarde. De 'horizontale' vraagstelling wijst vanzelfsprekend niet in deze richting. Dupuis ziet hierin de reden waarom het concilie, ondanks de erkenning van positieve elementen in de religies, niet expliciet evolueert naar de bevestiging dat diezelfde religies wegen naar het heil zijn voor hun leden, gerelateerd aan het Christusmysterie. Deze vraagstelling blijft tot op vandaag open ...

3. Het postconciliaire magisterium

Hier stellen we ons de vraag of het postconciliaire leergezag verheldering heeft gebracht bij de conciliaire leer. Werden verdere stappen gezet in de positieve benadering van de niet-christelijke religies op zich (collectief)? Werd nader ingegaan op de rol van de religies in Gods heilsplan met de mensheid - een kwestie die door het concilie nagenoeg open werd geladen (o.a. omwille van de ecclesiocentrische benadering van NA). Dit zijn de hoofdvragen die we in ons achterhoofd houden bij de studie van de relevante magisteriële teksten.

3.1. Het pontificaat van Paulus VI

* Encycliek *Ecclesiam Suam*. De encycliek *Ecclesiam Suam* over de wijze waarop de katholieke Kerk haar zending moet vervullen, werd door paus Paulus VI gepubliceerd tussen

de 2^{de} en 3^{de} zittijd van Vaticanum II op 6 augustus 1964.⁶⁰ Hij introduceerde het begrip ‘dialogo’ (*colloquium*) als onderdeel van het *aggiornamento*-programma van het concilie. De paus leert dat de heilsgeschiedenis bestaat uit een continue dialoog van God met de mensheid. De Kerk heeft als opdracht deze dialoog verder te zetten. De Kerk bevindt zich in een geprivilegerde positie om de dialoog met de hele wereld aan te gaan op een viertal niveau’s: zij gaat de dialoog aan (1) met de hele wereld; (2) met de leden van de andere godsdiensten; (3) met de andere christelijke kerken en tenslotte (4) is er de dialoog binnen de Kerk zelf.⁶¹ Deze niveaus vormen a.h.w. 4 concentrische cirkels.

De tweede dialoogcirkel

omvat vooral de mensen die de ene en hoogste God aanbidden zoals wij. Wij bedoelen de zonen van het joodse volk (...) Verder bedoelen wij degenen, die God aanbidden volgens de opvatting van het monotheïsme, zoals vooral de mohammedanen [sic] (...) Tenslotte doelen wij op de aanhangers van de grote Afro-aziatische godsdiensten (ES, 107).

De paus is voorzichtig om de grondslagen en voorwaarden voor een interreligieuze dialoog te baseren op leerstellige overwegingen:

Natuurlijk kunnen wij met deze verschillende vormen van godsdienst niet instemmen. Wij kunnen ook geen onverschillige houding aannemen, alsof alle godsdiensten, ieder op eigen wijze, gelijkwaardig zouden zijn en hun aanhangers zouden ontslaan van de plicht te onderzoeken, of God voor de wijze waarop hij gekend, bemind en gediend wil worden, een volmaakte en definitieve vorm heeft geopenbaard, die vrij is van iedere dwaling. Eerlijkheidshalve moeten wij zelfs uiting geven aan onze overtuiging dat er *slechts één ware godsdienst is en dat dit de christelijke is*. En wij moeten hopen dat zij als zodanig zal worden erkend door allen die God zoeken en aanbidden (ES, 107).

Toch vervolgt Paulus VI:

Toch willen wij onze *eerbiedige waardering* uitspreken voor de geestelijke en morele waarden, die in de verschillende niet-christelijke godsdiensten voorhanden zijn. Graag zouden wij met hen de idealen aanmoedigen en verdedigen (...) Een dialoog over deze gemeenschappelijke idealen is van onze kant mogelijk en wij zullen niet nalaten daartoe telkens de gelegenheid te bieden, wanneer dit in een eerlijke wederzijdse achting welwillend zal worden aanvaard (ES, 108).

Enerzijds klinkt respect en waardering voor spirituele en morele waarden van de andere religies en anderzijds wordt het christendom exclusief de enige, ware godsdienst genoemd.

⁶⁰ Tekst gepubliceerd in AAS 56 (1964) 609-659. Nederlandse vertaling in Katholiek Archief 19 (1964) 1137 - 1140).

⁶¹ Dezelfde 4 concentrische cirkels van dialoogvoeren worden door GS 92 opgenomen - in omgekeerde volgorde weliswaar. Deze tekst vormt de conciliaire magna charta van de dialoog.

Reflectie over hoe beide uitspraken samen gedacht moeten worden, is niet aanwezig. De vragen die door het concilie opengelaten werden, worden ook hier niet beantwoord of verhelderd.

* Exhortatie *Evangelii nuntiandi*. In zijn postapostolische synodale exhortatie *Evangelii nuntiandi* uit 1974 over de evangelisatie in de wereld van vandaag⁶² gaat Paulus VI opnieuw in op de verhouding met de niet-christelijke godsdiensten, maar op een eerder negatieve wijze.⁶³ Na eerst de waardering van de Kerk voor de niet-christelijke godsdiensten te hebben herhaald, gaat de paus verder:

Noch de eerbied en het respect voor die godsdiensten, noch de ingewikkeldheid van de problemen kunnen de kerk ertoe brengen de boodschap van Christus voor de niet-christenen te verzwijgen (...) Ook in vergelijking met de vormen van de natuurlijke godsdienst, ook de meest voortreffelijke, meent de kerk, dat dit haar eigen en specifiek is: dat zij krachtens de godsdienst van Jezus, die zij door de evangelisatie verkondigt, de mens waarlijk met God verenigt, met zijn levende tegenwoordigheid en met zijn werkzaamheid; zij maakt ook, dat men in contact komt met het mysterie van zijn vaderschap dat het menselijk geslacht zo genegen is; met andere woorden, door onze godsdienst komt inderdaad die, echte en levende, omgang met God tot stand die andere godsdiensten niet teweeg kunnen brengen, ook al lijken ze, om zo te zeggen, hun armen tot in de hemel te verheffen (EN, 53).

Het beeld van de andere godsdiensten die ‘hun armen tot in de hemel verheffen’ in combinatie met Gods toewending naar de mens in Jezus Christus als antwoord op de menselijke aspiraties; het onderscheid tussen ‘de natuurlijke godsdienst, ook de meest voortreffelijke’ versus de godsdienst van Jezus die exclusief een ‘een echte en levende omgang met God tot stand brengt’ wijzen op het feit dat de paus hier onverkort de vervullingstheorie in haar klassieke vormt weergeeft en aanhangt. Opnieuw blijven de vernieuwende inzichten van het concilie op de achtergrond. Paulus VI die met zijn programmatische encycliek *Ecclesiam Suam* de ‘pauze van de dialoog’ werd genoemd, liet de interreligieuze dialoog verder onbesproken in EN.

3.2. Het pontificaat van Johannes Paulus II

Het theologische fundament voor de kerkelijke houding ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten legt NA 1 in een dubbel verband tussen alle individuele mensen en alle volkeren: alle mensen en volkeren hebben hun oorsprong en hun einddoel in God gemeenschappelijk waarbij dit heilsplan vervuld wordt in Jezus Christus. Het is opvallend dat het concilie hierbij geen melding maakt van de universele aanwezigheid en werkzaamheid van

⁶² Tekst in AAS 68 (1976) 41-42. Nederlandse vertaling: *Archief van de Kerken* 31 (1976) 210.

⁶³ We gaan niet in op de vraag in hoeverre dit de inbreng weerspiegelt van de deelnemers aan de synode.

de heilige Geest onder de mensen van alle tijden. Het is bekend dat het concilie maar geleidelijk aan de werkzaamheid van de Geest heeft herontdekt. Deze evolutie is ook merkbaar in haar documenten. Zo is de pneumatologie van LG - zelfs in haar finale redactie - beduidend minder sterk ontwikkeld dan in GS.

GS herkent de werkzaamheid van de Geest in de hele wereld en bespreekt hierbij vooral de menselijke waarden die alle mensen eensgezind nastreven zoals rechtvaardigheid, solidariteit, vrede en harmonie (bv. GS 32, 38, 39). De invloed van de Geest op het religieuze levensdomein wordt minder uitdrukkelijk en systematisch besproken (bv. GS 15, 37, 41). Paus Paulus VI maakte in *Evangelii nuntiandi* geen verwijzing naar de Geest in verband met het gelovige leven van de niet-christenen. Hij vermeldt de Geest enkel als ‘voornaamste bewerker van de evangelisatie’ (d.i. het thema van deze encycliek) die de Kerk de kracht geeft om haar zending te volbrengen (vgl. EN 75).

Een belangrijke verdienste van paus Johannes Paulus II m.b.t. de theologie van de niet-christelijke godsdiensten bestaat in de nadruk die hij legt op de werkzame aanwezigheid van de Geest van God in het godsdienstige leven van de niet-christenen (individueel) én de religieuze tradities waartoe zij behoren (collectief). Dit illustreren we aan de hand van enkele sleutelteksten.

* Encycliek *Redemptor Hominis*. Reeds in zijn eerste encycliek *Redemptor Hominis*, over Jezus Christus als de Verlosser van de mens (4 maart 1979)⁶⁴ ziet de paus in de sterke geloofsovertuiging van de niet-christenen de werkzaamheid van de Geest van Waarheid:

Valt het immers niet voor dat de sterke geloofsovertuiging van de leden van de niet-christelijke godsdiensten - ook die geloofskracht komt van de Geest der waarheid die werkzaam is over de grenzen van het Mystieke Lichaam heen - de christenen in verwarring brengt? Want de christenen hellen zo vaak over naar twijfel aan de door God geopenbaarde en de door de Kerk verkondigde waarheden (...)? (RH, 6).

Deze universele werkzaamheid van de Geest - zowel binnen als buiten de Kerk - biedt een uitstekend theologisch fundament om aan te geven wat alle religies verbindt: zij zijn ‘zoveel afstralingen van de ene waarheid’, verschillende wegen naar hetzelfde doel:

Terecht beschouwden de Kerkvaders de verschillende godsdiensten als *evenveel afstralingen van een unieke waarheid*, als "zaden van het woord", die betuigen dat de diepste betrachtiging van de menselijke geest, *ondanks de verscheidenheid van wegen, één en dezelfde richting* uitgaan. Dat komt tot uiting in het zoeken naar God en, tegelijk, via deze Godsbetrokkenheid, in het zoeken

⁶⁴ Tekst in AAS 71 (1979) 257-347. Nederlandse tekst: *De Verlosser van de mens. Encycliek Redemptor hominis van paus Johannes Paulus II* (WKD, 5) Brussel, 1979.

naar de totale dimensie van de mensheid, met andere woorden, naar de volle zin van het menselijk leven (RH, 11).

Dit heeft implicaties voor de missionering:

Aan de basis van de missionaire houding ligt altijd een diepe achting voor wat er "in de mens" is, voor wat hij diep in zijn geest heeft uitgedacht met betrekking tot de meer fundamentele problemen. Het betreft uiteindelijk *de eerbied voor al wat de Geest*, die "blaast waarheen Hij wil", *in de mens heeft bewerkt*. De missionaire dienst is nooit een vernietiging, maar een opnemen en heropbouwen van reeds bestaande waarden, ook al heeft men aan zo'n verheven ideaal in de praktijk niet steeds tenvolle beantwoord (RH, 12).

De opvattingen van paus Johannes Paulus II kunnen we als volgt samenvatten. De Heilige Geest is aanwezig en actief in de wereld, in de leden van andere godsdiensten en in de andere godsdiensten op zich. Als vruchten van deze Geest beschouwt de paus: authentiek gebed (zelfs tot een onbekende god), menselijke waarden en deugden, de schatten van wijsheid verborgen in de religieuze tradities, de waarachtige dialoog en de authentieke ontmoeting onder de leden van de verschillende godsdiensten. In verband met de actieve aanwezigheid van de Geest in het godsdienstige leven van lidmaten van andere godsdiensten zet de paus duidelijk stappen verder dan het concilie.⁶⁵

* Encycliek *Dominum et Vivificantem*. De meest uitdrukkelijke uiteenzetting van Johannes Paulus II over de werkzaamheid van de Geest vinden we in zijn encycliek over de heilige Geest, *Dominum et Vivificantem* van 18 mei 1986. Hier gaat de bisschop van Rome uitdrukkelijk in op de werkzaamheid van de Geest in de breedste zin van het woord: vóór het Jezus Christus (chronologisch 'breed') en vandaag buiten de Kerk (ruimtelijk 'breed'). Vóór Jezus Christus stond de activiteit van de Geest binnen het goddelijke heilsplan gericht op Christus. Op vandaag buiten de Kerk ontspringt de werkzaamheid van de Geest aan het Christusmysterie en vindt er zijn voltooiing in. De paus beschrijft hier dus de christologische inhoud en de pneumatologische dimensie van de verlossende genade:

Maar als men van dit motief voor het jubileum uitgaat, is het niet mogelijk zich te beperken tot de tweeduizend jaren die verlopen zijn sinds de geboorte van Christus. Men dient verder terug te gaan en heel de werking van de Heilige Geest te omvatten, ook vóór Christus – vanaf het begin, in heel de wereld en in het bijzonder in het bestel van het Oude Verbond. Deze werking heeft zich immers op iedere plaats en in iedere tijd, ja *in iedere mens*, ontplooid volgens het eeuwige heilsplan dat haar nauw verbonden heeft met het mysterie van de menswording en de verlossing dat op zijn beurt zijn invloed reeds uitgeoefend heeft op hen die in de komende Christus geloofden (...) Daarom heeft de genade zowel een christologisch als pneumatologisch karakter wat vooral bewaarheid

⁶⁵ Zie bijvoorbeeld zijn toespraak tot de Romeinse Curie op 22 december 1986 waarin hij de betekenis toelicht van de gebedsdag voor de vrede te Assisi met de andere religieuze leiders.

wordt in hen die Christus uitdrukkelijk aanhangen (...) Maar steeds in het vooruitzicht van het grote jubileum moeten wij ook ver “in de breedte” kijken en gaan, in de wetenschap dat “de wind blaast waarheen hij wil” (...) Het Tweede Vaticaans Concilie dat zijn aandacht vooral op het thema van de Kerk heeft gericht, herinnert ons aan de werking van de Heilige Geest ook “buiten” het zichtbare lichaam van Christus. Het spreekt van “alle goedwillende mensen, in wier hart de genade op onzichtbare wijze werkt. Daar Christus immers voor allen gestorven is en daar er voor alle mensen slechts één uiteindelijke roeping is, namelijk een goddelijke, moeten wij eraan vasthouden, dat de Heilige Geest aan allen de mogelijkheid schenkt om, op een wijze die aan God bekend is, aan dit paasmysterie deel te hebben” (DV, 53).⁶⁶

* Encycliek *Redemptoris missio*. De gedachte van de universele aanwezigheid en activiteit van de Geest komt ook voor in de encycliek *Redemptoris missio* over de blijvende geldigheid van de missie-opdracht (7 december 1990).⁶⁷ De tekst bevestigt klaar en duidelijk dat de aanwezigheid van de Geest niet alleen individuele personen aanbelangt, maar ook religieuze tradities op zichzelf.

De Geest openbaart zich op bijzondere wijze in de Kerk en in haar leden. Maar zijn tegenwoordigheid en werking zijn universeel, zonder grenzen van ruimte en tijd (...) *De Geest staat dus aan de oorsprong zelf van de existentiële en religieuze vragen* van de mens, die niet alleen opkomen uit toevallige omstandigheden maar uit de structuur zelf van zijn wezen. De tegenwoordigheid en de activiteit van de Geest raken niet alleen de individuen, maar ook *de maatschappij en de geschiedenis, de volkeren, de culturen en de godsdiensten* (RM, 28).

Onder paus Johannes Paulus II merken we dus een duidelijke erkenning van de actieve aanwezigheid van de Geest van God, niet alleen in de leden van de andere religies maar ook in de andere godsdiensten op zich. De encycliek maakt daartoe een onderscheid tussen het universeel handelen van de Geest (in mensen van goede wil, in de samenleving, geschiedenis, bij de volkeren, de culturen, de godsdiensten) en de bijzondere werking van de Geest in de Kerk. Deze twee vormen mogen niet gescheiden maar ook niet verward worden met elkaar (vgl. RM, 29). De vraag kan gesteld worden of deze pneumatologische benadering een (positieve) doorwerking heeft op de visie van het leergezag m.b.t. de heilswaarde van de niet-christelijke tradities. Het antwoord is andermaal niet zo duidelijk.⁶⁸

⁶⁶ Tekst in AAS 78 (1986) 809-900. Nederlandse tekst: *Over de heilige Geest in het leven van de kerk en de wereld. Encycliek Dominum et Vivificantem van paus Johannes Paulus II* (WKD, 15), Brussel, 1986.

⁶⁷ Tekst in AAS 83 (1991) 249-340. Nederlandse tekst: *De blijvende geldigheid van de missie-opdracht. Encycliek Redemptoris missio van zijne heiligheid paus Johannes Paulus II* (WKD, 20), Brussel, 1991.

⁶⁸ De Internationale Theologische Commissie merkt hierbij op: “Gegeven deze expliciete erkenning van de aanwezigheid van de Geest van Christus in de godsdiensten kan men de mogelijkheid niet uitsluiten dat deze, als zodanig, een zekere heilsfunctie hebben, dat wil zeggen zelfs ondanks hun dubbelzinnigheid de mensen helpen hun ultieme doel te bereiken (...) Het is moeilijk denkbaar dat hetgeen de heilige Geest uitwerkt in het hart van de mens als individu heilswaarde zou hebben en wat dezelfde Geest in de godsdiensten en de culturen bewerkstelligt, dat niet zou hebben. Het recente leergezag lijkt zo’n drastisch onderscheid niet goed te keuren (...) In de godsdiensten handelt dezelfde Geest die de kerk leidt. Maar de universele aanwezigheid van de Geest kan nielt gelijkgesteld worden met zijn bijzondere aanwezigheid in de kerk van Christus. Hoewel de heilswaarde van

Aan de ene kant merken we dat de paus in RM bevestigt dat het heil in Christus toegankelijk is voor mensen (individuen) buiten de Kerk

krachtens een genade die, hoewel zij een geheimvolle band heeft met de Kerk, hen niet formeel in de Kerk binnenleidt, maar hen verlicht op een wijze die past bij hun inwendige en uitwendige situatie. Deze genade komt van Christus, is een vrucht van zijn offer en wordt megedeeld door de heilige Geest; zij stelt ieder in staat met zijn vrije medewerking tot het heil te komen (RM, 10).

Maar aan de andere kant wordt Christus' unieke middelaarschap benadrukt en worden eventuele andere vormen van gedeeltelijke heilsbemiddeling (collectief) exclusief aan Christus geboden:

Gedeeltelijke bemiddelingen van verschillende soort en orde zijn niet uitgesloten, maar deze ontlenuen hun betekenis en waarde *uitsluitend* aan de bemiddeling van Christus en kunnen niet gezien worden als parallelle en complementaire bemiddelingen (RM, 5).

Met 'gedeeltelijke bemiddelingen' wordt bedoeld dat de 'heilsbedeling' (Gods zelfmededeling) niet op een uniforme wijze hoeft te verlopen. De wegen waarlangs God zich laat kennen zijn veelvuldig en van verschillende soort. In één adem voegt RM er wel aan toe dat deze eventuele 'alternatieve wegen' geen parallel circuit vormen los van Jezus Christus, de unieke Middelaar. Het is niet duidelijk of de notie 'gedeeltelijke bemiddelingen' in RM ook slaat op de religieuze tradities.

* Apostolische brief *Tertio millennio adveniente*. De herhaalde bevestiging van de werkzaamheid van de Geest van God in de verschillende religieuze tradities neemt niet weg dat Johannes Paulus II in *Tertio Millennio Adveniente* (10 november 1994)⁶⁹ de klassieke vervullingstheologie terug opneemt, zoals Paulus VI in *Evangelii nuntiandi* deed.

Jezus spreekt immers niet alleen 'in naam van God' zoals de profeten, maar Hij is God zelf die in zijn mensgeworden Woord spreekt. Hier raken we aan hetgeen *het wezenlijk verschil is tussen het christendom en de andere godsdiensten*, waarin vanaf het begin het zoeken van de mens naar God

de godsdiensten niet uitgesloten mag worden, betekent dit niet dat *alles* ervan heilzaam is. Men mag de aanwezigheid van de geest van het kwaad, de erfenis van de zonde, de onvolmaaktheid van het menselijk antwoord op het handelen van God enzovoort, niet vergeten. Alleen de Kerk is het lichaam van Christus, en alleen in de kerk is de Geest in heel zijn intensiteit aanwezig. Daarom ogen het tot de kerk van Christus behoren en het deelhebben aan de volheid van de heilsmiddelen die allen in de kerk te vinden zijn, niemand onverschillig laten. De godsdiensten kunnen de functie van *praeparatio evangelica* hebben, kunnen de diverse volkeren en culturen voorbereiden op het aannemen van het heilsgebeuren dat al plaatsgevonden heeft. In deze zin kan de functie ervan niet gelijkgesteld worden met die van het Oude Testament, dat de voorbereiding was op het Christusgebeuren zelf" (INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Het christendom en de godsdiensten*, in *Kerkelijke documentatie* 25 (1997/7) nrs. 82-87).

⁶⁹ Zie AAS 87 (1995) 8-9. Nederlandse tekst: *Tertio millennio adveniente. Over de voorbereiding op de viering van het jubileumjaar 2000* (WKD, 24), Brussel, 1994.

vorm heeft gekregen. Het uitgangspunt in het christendom is de menswording van het Woord. Hier zoekt niet alleen de mens naar God, maar God komt in eigen persoon over zichzelf spreken tot de mens en hem de weg tonen waarlangs hij Hem kan bereiken (...) *Het mensgeworden Woord is dus de vervulling van het verlangen dat bij alle godsdiensten van de mensheid leeft*: die vervulling is het werk van God, en gaat alles wat een mens kan verhoppen, te boven. Het is een geheim van genade.

In Christus is godsdienst niet langer "een tastend zoeken naar God" (Hnd 17, 27), maar een *antwoord in geloof* op de zich openbarende God (...) *Op die wijze is Christus de vervulling van het verlangen van alle godsdiensten ter wereld, en juist daardoor hun enige en definitieve eindpunt* (TMA, 6).

De verschillende religieuze tradities zijn allen uiting van de algemeen-menselijke zoektocht naar het goddelijke. Jezus Christus en het christendom vormt de voltooiing van deze zoektocht want hier gaat God zelf op zoek naar de mens in zijn mensgeworden Zoon. De menselijke zoektocht naar God valt dus stil bij de God die zelf naar mensen op zoek gaat. Of nog anders gezegd: TMA staat voor een opvatting waarbij de goddelijke openbaring en genade hét antwoord vormt voor de van nature aangeboren religieuze grondhouding van de mens.

Dit laat weinig ruimte om in de andere religieuze tradities een eigen goddelijk initiatief naar mensen toe te zien, hoe onvolledig ook. Bijgevolg is er in dit denken weinig ruimte om aan de godsdiensten een positieve heilswerking voor hun lidmaten toe te kennen. Deze heilswerking is volledig afhankelijk van Christus.

* *Dialogo en verkondiging*. Een magisteriële tekst waarin het toekennen van heilswaarde aan een religieuze traditie op zich het dichtst wordt benaderd is het document '*Dialogo en verkondiging. Overwegingen en inzichten met betrekking tot de interreligieuze dialoog en de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus*'.⁷⁰ Dit werkstuk van 19 mei 1991 was een gezamenlijk initiatief van de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog en de Congregatie voor de Evangelisering van de Volkeren. Het heeft een uitgewerkte sectie over 'Een christelijke benadering van religieuze tradities' (nrs. 14-32).

Dit mysterie van eenheid impliceert, dat alle mannen en vrouwen die verlost zijn, ondanks al hun verschillen participeren aan het ene heilsmysterie in Jezus Christus krachtens zijn Geest. Christenen weten dit op grond van hun geloof, maar anderen zijn zich niet bewust van het feit dat Jezus Christus de bron is van hun heil. Het heilsmysterie bereikt hen op een wijze die aan God bekend is, via het onzichtbare handelen van Christus' Geest. Concreet beantwoorden de lidmaten

⁷⁰ PAUSELIJKE RAAD VOOR INTERRELIGIEUZE DIALOOG & CONGREGATIE VOOR DE EVANGELISATIE DER VOLKEREN, *Dialogo en verkondiging. Overwegingen en inzichten met betrekking tot de interreligieuze dialoog en de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus*, in 1-2-1 Kerkelijke Documentatie (1991) 371-396. Originele tekst op http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_en.html [toegang: 12/01/10].

van andere godsdiensten positief op Gods uitnodiging *met hun oprechte praxis van het goede in de eigen religieuze traditie en door de stem van hun eigen geweten te volgen*. Daarmee ontvangen zij het heil in Jezus Christus, zelfs als zij Hem nog niet herkennen of erkennen als hun verlosser (vgl. AG 3, 9 en 11) (DV, 29).

J. Dupuis becommentarieert als volgt:

A door seems to be timidly opened here, for the first time, for the recognition on the part of the Church authority of a 'participated mediation' of religious traditions in the salvation of their members. With such a statement we seem to be definitely moving from the 'fulfillment theory' to that of an active presence of the mystery of Jesus Christ in the traditions themselves.⁷¹

* Verklaring *Dominus Iesus*. Het (voorlopig) laatste, belangrijke document van het centrale leergezag over de theologie van de niet-christelijke godsdiensten is de verklaring *Dominus Iesus* over het unieke karakter en de heilbrengende universaliteit van Jezus Christus en de Kerk (Congregatie voor de Geloofsleer - 6 augustus 2000).⁷² Deze verklaring heeft heel wat reacties ontlokt. Vooral de paar oecumene-onvriendelijke passages (nrs. 16 en 17) zijn in het oog gesprongen. Nochtans herhaalt de verklaring hier gewoon de conciliaire standpunten. De hoofdthematiek van de verklaring handelt ook niet over oecumene maar over de interreligieuze problematiek met als focus de uniciteit en de universaliteit van Jezus Christus en de Kerk.

Het document herhaalt de gekende kerkelijke standpunten ter zake. DI lijkt hierbij vooral nieuwe 'relativistische theorieën' die onder meer het unieke karakter en de heilbrengende universaliteit van Jezus Christus verdonkeremen of zelfs ontkrachten (relativisme), op het oog te hebben:

In het huidige theologische denken wordt Jezus van Nazaret vaak gezien als een bijzondere historische figuur, die begrensd is en het goddelijke openbaart op een wijze die niet exclusief maar complementair is aan andere openbarings- en heilsgestalten. Het Onbegrensde, Absolute, laatste Mysterie van God zou zich zo laten zien onder verschillende gedaanten en in vele historische figuren, waarvan Jezus van Nazaret er één zou zijn (DI, 9).

DI herhaalt meermaals het kerkelijke standpunt over de 'positieve elementen' die in de andere religies aanwezig zijn. De verklaring ziet het als een opdracht van de huidige theologie

⁷¹ J. DUPUIS, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, p. 178-179.

⁷² CONGREGATIE VOOR DE GELOOFSLEER, *Verklaring Dominus Iesus. Over de uniciteit en heilbrengende universaliteit van Jezus*, in *Kerkelijke documentatie* 28 (2000) 299 - 315. In 1996 publiceerde de Internationale Theologische Commissie een document 'Het christendom en de godsdiensten'. We verwezen reeds in voetnoot naar dit document. We gaan er hier verder niet uitgebreid op in omdat deze tekst niet tot het leergezag behoort. Zie INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Het christendom en de godsdiensten*, in *Kerkelijke documentatie* 25 (1997) nr. 7. In bijlage bieden we de tekst alsook een beknopte samenvatting (met dank aan vicaris Koen Vanhoutte).

na te gaan óf en op welke wijze aspecten en positieve elementen van andere religies tot Gods heilsplan kunnen behoren (DI, 14).

Maar ook hier blijven die ‘positieve elementen’ in de andere religies vaag omschreven. Hier ligt heel zeker een taak van de theologie om die verder te thematiseren. Dit kan enerzijds vanuit de scheppingstheologie: elk mens is door God geschapen en kan dus God op het spoor komen. Ook de Geest-theologie levert argumenten: Gods Geest werkt weliswaar geprivilegieerd in de gemeenschap van christenen, maar niet louter daar. Zijn Geestkracht is ook werkzaam in de wereld, in mensen die volgens hun geweten leven, in mensen die oprecht God zoeken ...

DI erkent de werkzaamheid van God in de andere religies alsook de heilsmogelijkheden van niet-christenen. Toch kan dit alles niet gezien worden buiten de unieke en universele rol van Jezus Christus om. Dit wordt door DI meermaals krachtig herbevestigd. De verklaring vaart fel uit tegen opvattingen waarin die link met Jezus Christus over het hoofd wordt gezien. We geven een paar voorbeelden. Dat Gods Geest ook werkt in de andere religies wordt onderschreven, maar het gaat wel degelijk om de Geest van Jezus Christus. Zo wordt met nadruk geponeerd: ‘de Geest werkt niet naast Christus of buiten Hem om’ (DI, 12).⁷³ Dat er zekere heilsbemiddelingen bestaan in de andere religies wordt niet uitgesloten, maar ze dienen wel steeds in verband gebracht te worden met ‘het unieke middelaarschap van Christus’ (DI, 14). Dergelijke uitspraken passen globaal genomen in een ‘inclusivistische, christocentrische’ denktrant: Jezus Christus staat centraal en sluit de andere religies niet uit, maar veeleer in.

De erkenning van de positieve elementen in de andere religies voert niet tot een bevestiging van hun heilswaarde:

Men kan er geen goddelijke oorsprong aan toeschrijven noch een heilswerking ex opere operato, eigen aan de christelijke sacramenten (DI, 21).

Daarmee blijft een fundamentele vraag bestaan.

4. Besluit

We hebben de voornaamste documenten uit het leergezag vanaf Vaticanum II besproken. Hieruit blijkt alvast dat de kerkelijke leer geen starre monoliet is maar nuanceringen en aanvullingen kent. Wat het concilie betreft: al bij al merken we een *openheid* naar de andere religies toe die zonder voorgaande is in de kerkelijke documenten. Nochtans worden de

⁷³ Op analoge wijze wijst DI de opvatting af dat er naast Jezus Christus nog andere, complementaire openbaringen en heilsgestalten van de ‘Logos’ zouden zijn. De verklaring bevestigt duidelijk: er is slechts één heilsbestel waarvan de bron en kern is de menswording van het Woord (vgl. DI, 11).

godsdiensten nergens formeel erkend als heilsweg in overeenstemming met Gods heilsplan in Jezus Christus. Maar Vaticanum II lijkt wel op dat spoor te zitten door niet alleen het bestaan te erkennen van positieve ‘menselijke waarden’ in hun midden maar ook van elementen van ‘waarheid en genade’ als tekenen van Gods verborgen aanwezigheid.

Het postconciliaire leergezag wordt gekenmerkt door een zekere ambiguïteit. Enerzijds houdt Paulus VI vast aan de klassieke vervullingstheorie van voor het concilie. Anderzijds blijkt bij Johannes Paulus II een grotere openheid en meer positieve houding omwille van de sterke nadruk die hij legt op de universele werkzaamheid van de Geest. Maar ook hij raakt niet echt verder dan de klassieke vervullingstheorie.

Enkel in het document *Dialog en verkondiging* lijkt een opening te zitten om de werkzaamheid van Christus in de andere godsdiensten zelf te valoriseren. Deze lijn zet zich vooralsnog niet echt door. De verklaring *Dominus Iesus* die weliswaar geen volledige uiteenzetting over dit thema wenst te zijn, legt niettemin opnieuw heel sterke nadruk op de link met Jezus Christus.

Bij het theologisch nadenken over deze kwestie ontmoeten we telkens twee essentiële motieven die in evenwicht moeten blijven. Het gaat om de overtuiging dat God alle mensen wil redden én het besef dat Jezus Christus de universele bemiddelaar is van het heil. Beide affirmaties worden samen vertolkt in deze tekst:

Dit is goed en welgevallig in de ogen van God, onze Redder, die wil dat alle mensen gered worden en tot de kennis van de waarheid komen. Want God is één; één is ook de middelaar tussen God en de mensen, de mens Christus Jezus. Hij heeft zichzelf gegeven als losprijs voor allen (1 Tim 2, 3-6).

Wanneer één van beide componenten ontbreekt, vervalt men gemakkelijk in eenzijdige vertekeningen: een opvatting die de niet-christenen uitsluit ofwel een visie die de eigenheid van het christendom ontkracht. Officiële katholieke teksten insisteren alvast heel sterk op de koppeling tussen Gods universele heilswil en de concrete bemiddeling van het heil in Jezus Christus. Verder open en grondig reflecteren over de vraag of en hoe zo’n Christusreferentie kan samengaan met een oprecht respect voor de intrinsieke waarde van de andere religies is meer dan nodig.⁷⁴

⁷⁴ Pogingen in de zin van J. Dupuis om vanuit een trinitaire Geest-theologie na te denken over Gods werkzaamheid in de andere religies, openen interessante perspectieven. Jammer dat DI dergelijke theologische denkpoingen voortijdig en angstvallig dreigt af te remmen. Zie T. MERRIGAN, *Jacques Dupuis en de herdefiniëring van de katholieke theologie van de godsdiensten*, in *Collationes* 33 (2003) 315-328.

Hoofdstuk IV: Theologie van de interreligieuze dialoog

In dit hoofdstuk nemen we de interreligieuze dialoog als centraal thema. Het woord hebben we al herhaaldelijk gebruikt maar wat wordt er mee aangeduid? We ontwikkelen drie onderdelen. Eerst gaan we na hoe de Kerk de interreligieuze dialoog omschrijft. Waar legt zij de theologische basis voor haar engagement in de interreligieuze dialoog? Hoe hangt dit samen met haar opdracht tot missionering? In ieder geval wordt duidelijk dat de dialoog geen facultatief gebeuren is voor de Kerk, maar wezenlijk deel uit maakt van haar kernopdracht (1). Vervolgens gaan we in op de onvermijdelijke spanning die kenmerkend is voor de interreligieuze dialoog. Het gaat om de spanning tussen de eigen identiteit en het anders-zijn van de religieuze ander. We bespreken enkele theologische en taal filosofische inzichten (2). Tot slot bieden we een concreet model. Hoe verloopt zo'n dialoog nu praktisch? Welke stappen worden gezet en welke valkuilen moeten vermeden worden (3)?

1. Theologische grondslag voor het kerkelijke engagement in de interreligieuze dialoog

* In het document *Dialoog en verkondiging* omschrijft de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog en de Congregatie voor de Evangelisatie der Volkeren interreligieuze dialoog als volgt:

het geheel aan interreligieuze, positieve en opbouwende betrekkingen met personen en gemeenschappen van verschillende geloofsovertuigingen om elkaar te leren kennen en elkaar te verrijken, in gehoorzaamheid aan de waarheid en met respect voor vrijheid. Dialoog omvat zowel het getuigenis [van het eigen geloof] als de analyse van religieuze overtuigingen van anderen (DV 9).

Deze omschrijving vernoemt de (noodzakelijke) wederkerigheid om van een authentieke dialoog te kunnen spreken: 'elkaar leren kennen', 'elkaar verrijken'. Maar in het kerkelijke spreken staat deze 'wederzijdsheid' altijd in spanning tot de theologische prioriteit van Jezus Christus (Hij is immers dé Weg, Waarheid en hét Leven). De wederzijdse verrijking wordt dan ook vaak gezien als 'christenen krijgen een beter zicht op de religieuze ander'. De idee dat het geloof van christenen ook uitgedaagd en uitgezuiverd kan worden door de contacten met de religieuze ander is veel minder prominent aanwezig. Met *Dialoog en verkondiging*:

Zonder hun identiteit prijs te geven, moeten christenen bereid zijn te leren van en open te staan voor de positieve waarden van anderen en hun tradities. Door middel van dialoog kunnen zij ertoe aangezet worden ingewortelde vooroordelen op te geven, vooropgezette meningen bij te stellen en soms zelfs toelaten dat hun eigen geloof uitgezuiverd wordt (DV, 49).

* De kerkelijke deelname aan de interreligieuze dialoog valt niet zomaar uit de lucht. Integendeel. Telkens opnieuw merken kerkelijke documenten op dat de dialoog integraal deel

uitmaakt van de evangelisatieopdracht van de Kerk. De zending van de Kerk is namelijk ‘een op eenheid gerichte maar complexe en gelede werkelijkheid’.⁷⁵ Zij bestaat uit verschillende deelaspecten o.a. het christelijke levensgetuigenis, de sociale ontwikkeling van de mensheid, het liturgische leven, het gebed en de beschouwing, de dialoog en tenslotte de verkondiging en catechese.⁷⁶ De Kerk kan zich dus niet zomaar onttrekken aan de dialoog want anders verwaarloost zij een belangrijk deelaspect van haar zending.

Anderzijds betekent de deelname aan het dialoogproces niet dat ze de andere aspecten van haar zending - zoals de verkondiging en missionering - kan verwaarlozen. Telkens opnieuw benadrukken kerkelijke documenten dat er geen sprake kan zijn van een keus voor het een (vb. dialoog) en tegen het ander (vb. missionering). Beide samen maken onvervreemdbaar deel uit van de kerkelijke zending. In *Redemptoris missio* schrijft Johannes Paulus II:

De dialoog tussen de godsdiensten maakt deel uit van de evangeliserende missie van de Kerk. Als methode en middel voor wederzijdse kennis en verrijking is hij niet in tegenspraak met de missie *ad gentes*, maar heeft hij daarmee speciale banden en is hij er uitdrukking van (...) In het licht van de heilseconomie ziet de Kerk geen tegenstelling tussen de verkondiging van Christus en de dialoog tussen de godsdiensten, maar voelt zij de noodzaak deze te verenigen in het kader van haar missie *ad gentes*. Het is nodig dat deze twee elementen zowel hun innerlijk verband als hun onderscheid bewaren; daarom moeten zij niet worden verward noch misbruikt noch gelijkwaardig worden geacht alsof zij onderling verwisselbaar waren (RM, 55).⁷⁷

Voor de westerse mens anno 2010 is dit samengaan van dialoog en verkondiging geen vanzelfsprekendheid. De westerse kerk wordt gekenmerkt door een ‘anti-missionair syndroom’, aldus V. Neckebrouck.⁷⁸ De oproep tot bekering die de missionarissen tot de niet-christenen richten, wordt nu eerder aangevochten of verzwegen. Men ziet daarin immers een daad van ‘proselitisme’. Men meent dat het voldoende is de mensen te helpen om meer mens te zijn en meer trouw te zijn aan de eigen godsdienst; dat het voldoende is om gemeenschappen te vormen die in staat zijn te werken voor rechtvaardigheid, vrijheid, vrede en solidariteit. Maar - aldus Johannes Paulus II in RM - men vergeet dat ieder mens het recht heeft de Blijde Boodschap te horen van God die zich in Christus openbaart en geeft (vgl. RM, 46). J. Ratzinger schrijft hierover:

⁷⁵ Vgl. SECRETARIAAT VOOR DE NIET-CHRISTENEN, *Over de verhouding dialoog en missie*, nr. 13.

⁷⁶ Vgl. SECRETARIAAT VOOR DE NIET-CHRISTENEN, *Over de verhouding dialoog en missie*, nr. 13. Zie ook bv. *Dialoog en verkondiging*, nr. 9; *Redemptoris missio*, nr. 55; *Dominus Iesus*, nr. 2 e.v.a.

⁷⁷ Met *Dominus Iesus*: “In dezelfde lijn voortgaand maakt de Kerk bij haar opdracht om Jezus Christus, ‘weg, waarheid en leven’ (vgl. Joh 14, 6), te verkondigen tegenwoordig ook gebruik van de interreligieuze dialoog. Deze is absoluut niet een vervanging van de *missio ad gentes*, maar begeleidt die veeleer (...) Deze dialoog, die deel uitmaakt van de missionaire opdracht van de Kerk, vraagt ... (DI, 2).”

⁷⁸ Vgl. V. NECKEBROUCK, *De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse Kerk*, Brugge, Tabor, 1990.

Het laatste woord van de opgestane Heer tot zijn leerlingen is een woord van zending tot aan de einden der aarde (...) Het christendom is in de wereld getreden met het besef van een universele opdracht. De gelovigen in Jezus Christus kenden van meet af aan de plicht hun geloof aan alle mensen door te geven; ze zagen het geloof als een geschenk dat niet alleen van hen was, maar waarop alle mensen recht hadden. Het zou trouwbreuk zijn geweest het ontvangene niet tot in de laatste uithoeken van de aarde te brengen. Niet machtswellust was het uitgangspunt van het christelijke universalisme, maar *de zekerheid in het bezit te zijn van het reddende inzicht en de verlossende liefde, waarop alle mensen recht hebben en waarop zij diep vanbinnen wachten*. Men beschouwde het bedrijven van zending niet als het winnen van mensen om de eigen macht uit te breiden, maar als het verplicht doorgeven van hetgeen voor iedereen was bestemd en dat iedereen nodig had. Tegenwoordig wordt getwijfeld aan de universaliteit van het christelijke geloof. De geschiedenis van de wereldwijde zending wordt door velen niet meer beschouwd als de geschiedenis van de verbreiding van bevrijdende waarheid en liefde, maar veeleer als een geschiedenis van ontvreemding en verkrachting.⁷⁹

In dit verband wijst *Dialogo en missie* erop dat in het bekeringsproces de hoogste wet van het geweten de voorrang heeft. Niemand mag worden gedwongen om tegen zijn geweten in iets te doen. Maar niemand mag ook belet worden om volgens zijn geweten te handelen, vooral niet in godsdienstige aangelegenheden (vgl. DM, 38). Bovendien is niet de mens maar wel de heilige Geest de voornaamste bewerker van de bekering. De christen is als missionaris of verkondiger slechts een werktuig en medewerker van God (vgl. DM, 39).

* *Dialogo en verkondiging* vat de theologische grondslag voor de interreligieuze dialoog samen in een viertal kernpunten (nr. 28):

- a) de mensheid vormt één familie want allen zijn geschapen door God naar zijn beeld en gelijkenis
- b) bijgevolg zijn ook allen geroepen tot één, gezamenlijke bestemming: de levensvolheid in God
- c) er is slechts één heilsplan gecentreerd rond Jezus Christus die zich door zijn menswording met ieder mens heeft verenigd
- d) er is tenslotte de werkzame aanwezigheid van de heilige Geest in het religieuze leven van de lidmaten van de andere religieuze tradities.

Dit maakt dat de dialoog niet voort vloeit

uit tactiek of eigenbelang, maar (...) een activiteit [is] met eigen motieven, eisen en waardigheid. Hij is een vereiste van de diepe eerbied voor al wat de Geest, die blaast waarheen Hij wil, in ieder mens heeft uitgewerkt. Door de dialoog wil de Kerk de 'zaden van het Woord' en de stralen 'van die Waarheid welke alle mensen verlicht' ontdekken, zaden en stralen die zich bevinden in de personen en in de godsdienstige tradities van de mensheid (...) De andere godsdiensten vormen een positieve uitdaging voor de Kerk. Zij sporen haar namelijk aan zowel om de tekenen van de

⁷⁹ J. RATZINGER - BENEDICTUS XVI, *Geloof, waarheid en tolerantie*, p. 45.

tegenwoordigheid van Christus en de werking van de heilige Geest te ontdekken en te herkennen als om de eigen identiteit te verdiepen en te getuigen van de openbaring, waarvan zij beheerster is voor het welzijn van allen (RM, 56).

Deze visie op de dialoog en haar verhouding tot de missie brengt een aantal belangrijke grondhoudingen met zich mee voor de dialogerende partners:

De gesprekspartner moet consequent zijn in zijn godsdienstige traditie en overtuiging en de openheid hebben om die van de ander te begrijpen, zonder te veinzen of zich af te sluiten, maar met waarheid, nederigheid en eerlijkheid, in de wetenschap dat de dialoog eenieder kan verrijken. Men moet beslist niet verkeerdelijk toegeeflijk of irenisch zijn, maar voor elkaar getuigenis afleggen voor een gemeenschappelijke vooruitgang op de weg van het religieuze zoeken en ervaren en tevens voor het overwinnen van vooroordelen, onverdraagzaamheid en misverstanden. De dialoog streeft naar innerlijke zuivering en bekering die, als zij in volgzzaamheid aan de Geest nagestreefd worden, geestelijk vruchtbaar zullen zijn (RM, 56).

2. Enkele aanzetten voor een theologie van de interreligieuze dialoog

Bij de bespreking van de drie stromingen in de theologie van de andere godsdiensten - exclusivisme, inclusivisme en pluralisme - hebben we telkens het verband gelegd met de interreligieuze dialoog. We hebben vastgesteld dat de ene denkrichting meer kansen biedt tot dialoog dan de andere. De centrale vraag komt hierop neer: een waarachtige dialoog veronderstelt een precair evenwicht tussen eigenheid, identiteit en respect voor de eigen geloofsovertuiging enerzijds en openheid op en respect voor de religieuze ander anderzijds. Sommige benaderingen verwaarlozen te sterk de particulariteit van de verschillende religieuze tradities (bv. pluralisme) terwijl andere invalshoeken te sterk de eigen identiteit beklemtonen (bv. exclusivisme). In wat volgt bieden we enkele bescheiden aanzetten voor een theologie van de interreligieuze dialoog waarin gepoogd wordt zowel de eigen geloofsovertuiging als de andere te respecteren. We komen hier terug op het onderscheid dat we in hoofdstuk II maakten tussen ‘hermeneutische openheid’ (of geslotenheid) en ‘waarderende openheid’.⁸⁰

2.1. ‘Kwetsbaarheid’ als theologische categorie

Kwetsbaarheid: kenmerk en grondvoorwaarde voor echte ontmoeting en dialoog

De gedachte dat de religieuze pluraliteit mensen op een onoverkomelijke en onvermijdelijke wijze van elkaar scheidt, vindt geen steun in de theologie. Daar zijn verschillende redenen voor. De belangrijkste reden is dat de ‘kwetsbaarheid’ (het geraakt kunnen worden door de a/Ander) die inherent is aan elke dialoog en aan elk spreken, tot het hart van het christendom behoort. De reden hiervoor ligt niet bij een of andere opvatting over religie (religietheorie),

⁸⁰ We volgen hier M. MOYAERT, *Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten*, p. 435 e.v.

maar wel bij de wijze waarop God zichzelf ter sprake brengt. Kardinaal Danneels brengt deze gedachte als volgt onder woorden:

God spreekt en door te spreken - en dit is belangrijk - onderwerpt Hij zich aan al die misverstanden die eigen zijn aan het gebruik van de taal. Wie spreekt kan misverstaan worden; wie spreekt kan betwijfeld worden; wie spreekt kan weersproken worden. Dat wil dus zeggen: de God van Israël is niet een God die heerst, troont en zwijgt. Hij spreekt. En eigenlijk maakt hij zichzelf daardoor bijzonder kwetsbaar. *Want wie spreekt, poneert door het spreken zelf iemand tegenover hem die een gesprekspartner is, en bijgevolg laat hij deze gesprekspartner de vrijheid om ja te zeggen en te luisteren of om neen te zeggen en af te wijzen.* Het is een enorm risico dat de God van het christendom en jodendom neemt. Men vindt het nergens elders.⁸¹

De sprekende, relationele God stelt zich kwetsbaar op door het gesprek aan te gaan met heel zijn schepping. Daarbij loopt Hij het risico van het misverstand, onbegrip, de afwijzing. Hij riskeert dat zijn boodschap voor de mensen een ‘eigen leven’ gaat leiden, dat mensen enkel horen wat ze willen. Hij riskeert dat de scherpte van zijn opzet verloren gaat of afgezwakt wordt. Maar toch, Hij spreekt. In het christendom is niet de dichotomie, maar wel de dialogische betrokkenheid primair. God is betrokken op de schepping en die betrokkenheid heeft Hij op eminente wijze getoond in de incarnatie. Het Woord is mens geworden. De incarnatie is eigenlijk de ‘vertaling’ van Gods betrokkenheid op zijn schepping en de mens in het bijzonder. God beoogt de scheppingsverbondenheid en Hij roept mensen op hieraan mee te werken. Theologisch kan de kwetsbaarheid dus geen argument zijn om de vertaalarbeid binnen de interreligieuze dialoog af te wijzen. Integendeel, theologisch gesproken is de kwetsbaarheid juist één van de grondvoorwaarden van de echte ontmoeting; tussen God en mens én tussen mensen onderling.

Iedere opvatting waarbij men zich afsluit voor de ander (men stelt zich ‘onkwetsbaar’ op), doet afbreuk aan deze theologische kwetsbaarheid.⁸² Dat mensen zich terugtrekken in de beslotenheid van de eigen symbolische taalgemeenschap krijgt vanuit een theologisch perspectief geen bevestiging. Dialoog en openheid behoren immers tot het hart van de christelijke identiteit. Op het moment waarop de christelijke traditie de dialoog opgeeft uit vrees de eigen particulariteit (identiteit) te verliezen, heeft ze haar eigenheid reeds verloren.

⁸¹ G. DANNEELS, *Geloof en moderniteit*, in G. RAYMAEKERS & G. VAN RIEL (ed.), *Hoe dichtbij is de toekomst? Lessen voor de eenentwintigste eeuw*, Leuven, Universitaire Pers, 2005, 15-24, p. 18.

⁸² M. Moyaert geeft hier het voorbeeld van het ‘particularisme’ of de ‘cultureel-linguïstische religietheorie. Dit model vergelijkt religie met taal en cultuur en benadrukt vooral het traditie-eigen karakter van religieuze geloofsinhouden en praktijken (particularisme). Iedere religie vormt een eigen cultureel eiland (particulier) waarbij er geen gemeenschappelijk kader is tussen de verschillende eilanden (i.t.t. het pluralisme). De interreligieuze dialoog wordt hier een soort *living apart together*. Het motto van de particularist is: hoge muren maken goede burenen. Vgl. M. MOYAERT, *Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten*, p. 428. Moyaert formuleert er indringende kritieken.

Noodzaak van vertaling

Theologisch gesproken is de interreligieuze dialoog een van de manieren waarop christenen in navolging van God het gesprek met de wereld aangaan. Vertaling maakt daar deel van uit. Interreligieuze dialoog als ontmoeting tussen de vertrouwde wereld van de eigen geloofstaal en de vreemde geloofstaal van de religieuze ander, vraagt vertaling: uitleggen, verduidelijken, verhelderen van particuliere religieuze betekenissen door ze in verband te brengen met betekenissen uit een vreemd idioom. Het komt erop aan de particuliere betekenisdynamiek van de ene religie te ontsluiten voor anderstalige gelovigen. Enkel zo kan de voorwaarde van hermeneutische openheid waargemaakt worden. Hoe die vertaling gestalte krijgt, hangt van context tot context af. Elke vertaling is anders. Het is dus niet zo dat ‘interreligieuze vertaling’ een soort pluralistische grondslag veronderstelt, die alle religies terugvoert naar een algemeen religieus schema. Het is gepaster te spreken van een soort *ad hoc* vertaling.

We merken overigens op dat het vertalen van de christelijke taal in de context van de interreligieuze dialoog niet zo heel verschillend is van wat christenen altijd gedaan hebben in hun relatie tot niet-gelovigen, geïnteresseerden, kinderen, pas geïnitieerden ... Het uitleggen van het eigen geloof door te zoeken naar raakvlakken uit de leefwereld en de dagelijkse wereld (vb. het mirakel van de geboorte, God als vader, de liefde van moeder Maria, de kerk als een lichaam, de zonde als een smet enzovoort) is een praktijk die gangbaar is in geloofscommunicatie. De christelijke traditie moet anders verteld en dus vertaald worden afhankelijk van het publiek.

Het probleem van de interreligieuze dialoog is dus in zekere zin geen uniek probleem. Dit neemt niet weg dat de interreligieuze dialoog veel creativiteit vraagt en dat niet iedere uitleg even geslaagd is. Voor elk thema en elke doelgroep moet worden gezocht naar een andere vertaling. Dit lijkt misschien vanzelfsprekend, maar in onze hedendaagse samenleving is het niet onbelangrijk deze gedachte te beklemtonen. Ook dit is een manier om de lont uit het interreligieuze kruitvat te halen. Religie moet aan veel groepen uitgelegd worden. Dat is altijd zo geweest. In de plurale samenleving zijn daar nu ook de andere religies bijgekomen, die eveneens voor de uitdaging staan hun geloofstaal uit te leggen aan andersgelovigen.

Kernvraag: hoe vertalen zonder het vreemde tot het eigene te herleiden?

Tot nu toe hebben we het belang van de interreligieuze vertaling aangegeven. Maar nu stelt zich de vraag: hoe is vertaling mogelijk zonder het vreemde tot het eigene te herleiden en omgekeerd⁸³. Binnen het exclusivisme bijvoorbeeld wordt deze mogelijkheid principieel uitgesloten. De eigen religieuze verstaanshorizon wordt in de eerste plaats gezien als een hindernis om andersheid te verstaan.

⁸³ We gaven reeds aan dat dit een van de basisproblematieken van de interreligieuze dialoog is: het precare evenwicht tussen de eigen identiteit en het anders-zijn van de andere.

Precies deze veronderstelling wordt door de Franse filosoof Paul Ricoeur betwist. Hij stelt dat de betekenis van het vreemde zich slechts kan ontsluiten wanneer die betrokken wordt op de bekende verstaanshorizon. Religies, culturen of talen mogen zich niet opsluiten of zich terugtrekken in zelfgenoegzaamheid. Hij pleit integendeel voor een openheid op het vreemde. Maar deze openheid betekent niet dat we *tabula rasa* kunnen beginnen en onze eigen religieuze gesitueerdheid achter ons kunnen laten. Integendeel: we beginnen altijd vanuit onze religieuze, culturele en talige achtergrond waarmee we ons verbonden voelen. Ricoeur spreekt hier over de liefde voor de ‘moedertaal’. Het is precies die ‘moedertaal’ - onze religieuze, culturele en talige achtergrond - die ons de mogelijkheid geeft met het andere in contact te komen en ons ertoe te verhouden. Het is precies die ‘moedertaal’ die het vermogen heeft mensen als een *corps verbal* te openen voor de wereld. Taal is niet in de eerste plaats geslotenheid, maar sticht de altijd eindige antropologische betrokkenheid op de wereld.

De ‘talige gastvrijheid’

Maar dit is een kwetsbaar verhaal. Zowel de eigen als de vreemde traditie (cultuur, taal, religie ...) kunnen ‘ingelijfd’ worden of ‘opgeslokt’ in de eigen kaders. We kunnen zozeer opgaan in één bepaalde, particuliere inhoud of interpretatie waardoor we de rijkdom en de grootheid van de gehele betekenis ons ontgaat. Dit duidt op de kwetsbaarheid van het vreemde dat men tracht te verstaan en wijst op de ethische dimensie van de hermeneutiek. Ricoeur pleit dan ook voor een ethiek van de ‘talige gastvrijheid’ om de interreligieuze vertaling en dialoog mogelijk te maken. We spraken al eerder over ‘hermeneutische openheid’ als de bereidheid om de ander in zijn andersheid te verstaan. Deze kan volgens Ricoeur gerealiseerd worden in de talige gastvrijheid. Ricoeurs reflecties over de talige gastvrijheid zijn bijzonder waardevol voor de interreligieuze dialoog. We gaan er wat dieper op in.

2.2. De talige gastvrijheid als model voor de interreligieuze dialoog

Weerstand: droom van perfecte vertaling - sacraliseren eigen religieuze taal

De (interreligieuze) dialoog is verre van vanzelfsprekend. Er kunnen weerstand opduiken uit vrees om hetzij de eigen religieuze taal hetzij de vreemde religieuze taal onrecht te doen. Deze weerstanden hebben vooral te maken met een verlangen naar zuiverheid en perfectie en een angst voor betekenisverlies. De weerstand kan ten eerste komen van de vreemde religieuze taal die men tracht te verstaan. Men weigert de dialoogarbeid omdat men beseft dat een perfecte vertaling die enkel winst oplevert en geen verlies niet mogelijk is.

De weigering van de vertaling (en dus: dialoog) kan - ten tweede - ook ingegeven zijn door de sacralisering van de eigen religieuze taal. De weigering van de vertaling betekent de weigering om het andere, het vreemde, het niet-eigene te erkennen als een uitdaging en voedingsbodemp voor het eigene. De weerstand tegen de dialoog getuigt hier van een zelfgenoegzaamheid. Men wil de eigen taal zuiver houden. Nochtans betekent vertalen, de dialoog aangaan volgens

Ricoeur het eigene voeden aan het onbekende en zo het eigene levend houden. Het betekent zuurstof geven aan de eigen betekenissen. Daarin bestaat ook de betekeniswinst van de vertaling en dus het plezier van de vertaling.

Weerstand overwinnen door: (1) aanvaarden van 'asymmetrie' ...

Dit plezier van de vertaling - van harte deelnemen aan de dialoog en er rijkdom uit puren - wordt pas mogelijk wanneer de vertaler deze weerstanden erkent en overwint. Daartoe moet de vertaler ten eerste een proces van rouwarbeid doormaken, waarin hij / zij leert verzaken aan het ideaal van de perfecte vertaling. Deze rouwarbeid wijst trouwens op het niet te overbruggen verschil tussen 'het eigene' en 'het vreemde'. Tussen het eigene en het vreemde bestaat een asymmetrie die niet ophefbaar is en die maakt dat het niet mogelijk is ooit helemaal thuis te zijn bij de ander. Het volledige verstaan van de ander bestaat niet. Een perfecte vertaling is een illusie. Hoewel het dus niet mogelijk is de ander volledig te doorgronden in zijn andersheid, is dat geen ramp. Er zijn immers gradaties in het begrijpen van de ander. Er is minder en meer begrijpen, maar hoe dan ook blijft het begrijpen van andere tradities steeds gedeeltelijk. Het is mogelijk andere tradities tot op zekere hoogte te leren begrijpen. Maar de asymmetrie tussen het vertrouwde en het vreemde blijft bestaan.

Maar, zo kunnen we er met Ricoeur aan toevoegen, de mogelijkheid van volledig inzicht ontbreekt niet enkel in de relaties tussen het eigene en het vreemde, maar ook in de verhouding tot de eigen identiteit en de eigen traditie. Enkel zij die deze asymmetrie aanvaarden kunnen vertalen. Of nog: het erkennen van de asymmetrie tussen het eigene en het vreemde, het erkennen van de onmogelijkheid van een perfecte vertaling, maakt de weg vrij voor het geluk van de vertaling.

... en (2) de ethische dimensie van de talige gastvrijheid te respecteren

Het doormaken van de treurarbeid en het verzaken aan het verlangen naar een perfecte vertaling, wijst ten tweede op het feit dat vertalen voor Ricoeur geen louter intellectuele bezigheid is, maar vooral ook een ethisch probleem. Elke vertaling staat voor de uitdaging enerzijds het onophefbare verschil tussen het eigene en het vreemde te erkennen en daar getuigenis van af te leggen en anderzijds het verschil niet op te sluiten in zichzelf. Vertalen is een proces van heen en weer, dit is van wederkerigheid, maar precies in die wederkerigheid moet ook getuigenis afgelegd worden van de asymmetrie tussen het eigene en het vreemde. Getuigenis afleggen van deze ethische dimensie gebeurt in de praktijk van wat Ricoeur de 'talige gastvrijheid, waar het plezier te wonen in de taal van de ander gecompenseerd wordt door het plezier van het woord van de vreemde bij zich, in de eigen woonplaats te ontvangen'. Het is niet mogelijk om de asymmetrie tussen het eigene en het vreemde op te heffen en dus is het niet mogelijk om ooit volledig thuis te zijn in de taal, religie, cultuur van de ander. De onmogelijkheid om helemaal thuis te zijn in het vreemde wordt evenwel gecompenseerd door

het plezier het vreemde in het eigene te ontvangen. Deze talige gastvrijheid weigert enerzijds de ander in zijn andersheid alleen te laten - dit zou immers uitmonden in een onverschilligheid - en anderzijds wordt ook de poging de ander te domineren of op te slokken afgewezen. De ander wordt in zijn andersheid ontvangen. De talige gastvrijheid is een uitdrukking van de openheid voor de ander - een erkenning van het feit dat de ander voor iets staat dat verstaanbaar is, ook al kunnen misverstanden nooit vermeden worden. Het gepaste antwoord hierop is evenwel niet de aanspraak op 'onvertaalbaarheid', maar wel een nieuwe vertaling voorstellen, die meer recht doet aan de andersheid van de ander.

Zo bekeken speelt elke vertaling, en dus ook de interreligieuze vertaling, zich af binnen een fragiele hermeneutische ruimte. Fragiel omdat misverstanden niet kunnen vermeden worden en omdat betekeniswinst steeds samengaat met betekenisverlies. Fragiel ook, omdat er geen perfecte vertaling bestaat en al evenmin een volkomen verstaan. En toch is de gepaste theologische houding ten opzichte van de religieuze ander er een van gastvrijheid.

2.3. De verhouding tussen de hermeneutische openheid en de waardering van de ander

Geen waarde-oordeel zonder voorafgaandelijke hermeneutische openheid

Het geloofsengagement en de betrokkenheid op God, maken dat de gelovige ook zal oordelen over de religieuze ander (dit is niet enkel zo voor christenen, maar voor alle betrokken partijen). Op een gegeven moment moeten de 'normatieve theologische oordelen', die tijdelijk opgeschort werden in de hermeneutische gastvrijheid terug binnen gebracht worden.⁸⁴ Dit oordelen is geen vorm van geslotenheid of van een onvermogen het eigen confessionele perspectief te overstijgen, zoals de pluralisten zouden stellen. Het feit dat er wordt geoordeeld betekent dat men zowel de uitdaging van de ander als het eigen geloofs*commitment* ernstig neemt. Het geloofs*commitment* impliceert de niet-onverschilligheid en dus ook een positieve of negatieve (of genuanceerde) waardering. De idee dat oordelen over de religieuze ander op grond van het eigen geloofs*commitment* misplaatst zou zijn, verraadt een verlangen naar een eenheidsperspectief of een helikopterperspectief dat niet tot de menselijke mogelijkheden behoort. Etnocentrisch is niet het oordelen over de religieuze ander op zich, wel een waardering - ongeacht of die nu positief of negatief is - die voorafgaat aan de hermeneutische openheid. Het is zowel een kwestie van openheid voor de religieuze ander als van openheid voor Gods transcendentie om niet *a priori* te bepalen wat wel en wat niet theologisch betekenisvol is. Het getuigt niet van meer openheid wanneer men bepaalde aspecten van een

⁸⁴ In het volgende onderdeel bieden we het dialoogmodel van L. Swidler aan. In zijn 'tien geboden' geeft hij aan de scherpste tegenstellingen eerst te laten rusten om het vertrouwen op te bouwen tussen de dialoogpartners (zie 8^{ste} gebod). Vroeg of laat moeten evenwel de 'normatieve theologische oordelen' weer binnengebracht worden.

andere religie integreert in de eigen religieuze identiteit dan wanneer men bepaalde aspecten van een andere religie afwijst. In beide gevallen kan er sprake zijn van oppervlakkigheid.

Respect hebben voor een zekere 'onvertaalbaarheid'

Het eigen geloofs*commitment* ernstig nemen en dus ook de eigen verworteling erkennen, betekent aanvaarden dat niet alle mogelijkheden die zich voordoen in de interreligieuze dialoog echt mogelijk zijn. Het is mogelijk dat men de religieuze ander wel in zijn / haar andersheid begrijpt (hermeneutische openheid), maar dit betekent nog niet dat de mogelijkheid van de religieuze ander ook een theologisch-existentieel aanvaardbare mogelijkheid zal zijn. Voor joden is bidden tot Christus, als de Zoon van God, niet mogelijk. Voor moslims is de leer van de triniteit blasfemie. De vertaling van de religies heeft zo zijn grenzen. Vertaling in de context van de interreligieuze dialoog heeft steeds ook te maken met een 'onvertaalbaarheid', precies omdat er een hiaat is tussen begrijpen en dat waarvoor men waardering kan opbrengen. Het is altijd mogelijk - en het zal zelfs vaak gebeuren - dat de vreemde ander ontoegankelijk blijft ook al hebben we hem ons hermeneutisch toegeëigend. Wat de ander vreemd maakt, is niet zozeer dat we de ander niet kunnen verstaan. We kunnen de vreemde betekenissen wel hermeneutisch ontsluiten, maar daarmee zijn deze vreemde betekenissen voor ons nog niet theologisch waardevol. Soms reveleert de religieuze ander iets van Gods vreemdheid, soms ook niet. Deelnemen aan de interreligieuze dialoog en openheid voor de religieuze ander betekent niet dat alle verschillen tussen de religies opgeheven en opgelost worden. Misschien is ook dit een uitdrukking van de spanning tussen het hiernumaals en het hiernamaals.

2.4. Besluit

In de interreligieuze dialoog vraagt de religieuze ander om verstaan te worden in zijn andersheid en de hermeneutische openheid beantwoordt aan deze vraag. De religieuze ander wil begrepen worden in zijn andersheid en verwacht van zijn gesprekspartner de bereidheid zich te laten aanspreken en te laten onderbreken door een onvertrouwdheid die niet aan de verwachtingspatronen voldoet. Niet tegemoet komen aan deze vraag om hermeneutische openheid, is een uitdrukking van het niet ernstig nemen van de andersheid. Sterker geformuleerd, een gebrek aan bereidheid om de ander in zijn andersheid ernstig te nemen, is een vorm van geslotenheid. De hermeneutische openheid waarin de wereld van de religieuze ander wordt ontvangen, is vergelijkbaar met wat Ricoeur eerder de talige gastvrijheid heeft genoemd. Gastvrijheid is niet het opslokken van de ander. Evenmin wordt de ander een projectie van het eigene. Het betekent ruimte maken in de eigenheid om de ander te ontvangen. Alvorens theologisch-soteriologisch te oordelen, alvorens te waarderen - of dit nu positief of negatief is - verdient de religieuze ander het om gehoord en begrepen te worden. We kunnen iemand pas begrijpen als we beginnen in te zien wat iemand voelt en najaagt, wat

zijn aspiraties en verlangens zijn, hoe iemand zichzelf, de anderen de natuurlijk en eventueel de bovennatuurlijke werkelijkheid begrijpt.

Gastvrijheid is een bijbelse deugd. God geeft zich onder de gestalte van het vreemde te kennen. God komt ter sprake als een God *incognito*, aan wie wij al dan niet gastvrijheid bieden. God toont en verbergt zich in de vreemdeling en zonder te weten met wie wij van doen hebben, ontdekken wij bij verrassing en past achteraf met welke houding we God tegemoet getreden zijn. In de vreemde ander breekt iets door van Gods vreemdheid, dit is van zijn heiligheid, die niet opgaat in onze categorieën, maar de mens op het onverwachte afstemt. De religieuze uitdaging is Gods gelaat te zien in iemand die niet op ons lijkt, iemand wiens huidskleur anders is, wiens cultuur anders is, iemand die een andere taal spreekt, een ander verhaal vertelt, God op een andere manier aanbidt. Maar men kan God pas ontvangen in de vreemde, wanneer men God nog niet heeft vastgezet in het bekende en het vertrouwde. Zo wordt hermeneutische openheid ook een theologische gastvrijheid. Want in de gastvrijheid ontmoeten we niet enkel de ander in zijn andersheid, maar bestaat ook de kans dat God zich te kennen heeft. ‘Vergeet de herbergzaamheid niet, want daardoor hebben sommigen, zonder het te weten, engelen geherbergd’ (He 13, 2).

3. Een concreet model van interreligieuze dialoog uit de theologie (L. Swidler)

De bekende Amerikaanse theoloog Leonard Swidler ontwikkelde een concreet model van interreligieuze dialoog onder de vorm van een ‘de tien geboden van de interreligieuze dialoog’.⁸⁵ Dialoog is volgens hem een gesprek over een gezamenlijk onderwerp onder 2 of meerdere personen met een verschillende visie met als voornaamste doel van mekaar te leren opdat men kan veranderen en groeien.

In het verleden hadden gesprekken over de grenzen van de religies heen vaak de bedoeling de opponent te ‘verslaan’ of om de ander te leren kennen om hem beter van wederwoord te kunnen dienen. In het beste geval werd er ‘onderhandeld’. Contacten met de religieuze ander waren soms openlijk polemisch (katholieken versus protestanten bijvoorbeeld) soms meer subtiel, maar steeds was het einddoel de ander schaakmat te zetten want men was overtuigd van het eigen gelijk.

Dialoog is evenwel niet hetzelfde als debat. In een dialoog luistert iedere partner naar de ander zo open en empathisch als mogelijk in een poging de positie van de religieuze ander zo precies mogelijk te verstaan; als het ware ‘van binnenuit’. Een dergelijke dialoog

⁸⁵ L. SWIDLER, *The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue*, in *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1983) 1-4; zie ook <http://www.usao.edu/~facshaferi/DIALOG00.HTML> [toegang: 13/01/10].

veronderstelt ook de bereidheid om mogelijk de eigen posities te herzien op grond van de nieuwe inzichten verkregen uit de dialoog.

Om van een interreligieuze of interideologische dialoog te kunnen spreken volstaat het niet dat er een gesprek is over een religieus of ideologisch onderwerp. Vereist is bovendien dat de dialoogpartners zich duidelijk identificeren met hun eigen religieuze of ideologische traditie en deze in gesprek willen brengen.

Interreligieuze dialoog is een relatief nieuw gegeven. Dit vraagt om bepaalde oriënterende grondregels. Swidler - een expert op het vlak van interreligieuze dialoog en oecumene - werkt dit uit aan de hand van 10 grondregels of geboden. Zijn bedoeling is om mensen uit verschillende religies, ideologieën of waardesystemen te helpen om bruggen naar mekaar toe te bouwen, een gemeenschappelijke grond te vinden en klaarder te zien waar de fundamentele verschillen liggen. Zijn model is *mutatis mutandis* toepasbaar op iedere situatie waar diepgaande verschillen mensen van mekaar scheiden.⁸⁶ Het is van belang te bedenken dat het hier niet gaat om een wonderrecept maar enkel om een paar essentiële spelregels. Alles blijft staan of vallen met het wederzijdse, open en oprechte engagement van de deelnemers. Verder bespreken zijn 10 geboden geen inhoudelijke verschilpunten maar betreffen enkel de formele voorwaarden voor een authentieke dialoog. Spelregels in de dialooghygiëne zeg maar.

Als essentiële vooronderstelling, nog voorafgaandelijk aan zijn decaloog, refereert Swidler aan Eric J. Sharpe, die 'de bereidheid om te luisteren naar de ander in diens alteriteit, als voorwaarde voor de dialoog vooropstelt'. Deze stelling verbiedt de dialoogpartners naar elkaar te luisteren met als enige bedoeling een tegenantwoord te formuleren. De luisterbereidheid die gevraagd wordt door de houding van openheid, eist van de luisteraar een stilte in zichzelf, zodat de woorden van de gesprekspartner echt kunnen doordringen. Hier proberen de gesprekspartners de woorden van de andersgelovige niet te weerleggen of tegen te spreken. Evenmin trachten de deelnemers de overtuigingen van de ander te recupereren als gelijk aan de eigen positie. Hier kan de enige doelstelling inzicht zijn.

1. De eerste regel verwijst naar het eerste doel van de interreligieuze dialoog met name: 'leren' dat is veranderen en groeien in de perceptie en het verstaan van de religieuze ander en overeenkomstig deze nieuwe inzichten handelen.

De basiswoorden zijn dus leren van de ander, zelf veranderen en zelf groeien door inzicht te krijgen in de complexe werkelijkheid van de ander. De kernwoorden zijn niet verandering

⁸⁶ Denken we bv. aan andersdenkenden in onze samenleving of in de kerk of de tegenstelling Walen - Vlamingen in België. Tijdens het pastorale luik in de namiddag kan het concretiseren van dit model wellicht een boeiende oefening worden.

bewerken of forceren bij de ander (dit is eerder de basisdoelstelling van een debat: de ander overtuigen). Maar aangezien in de dialoog elke partner start met deze intentie zal ook de religieuze ander veranderen (qua inzicht en handelwijze) door mijn inbreng.

2. De tweede regel stelt dat interreligieuze dialoog noodzakelijkerwijs een wederzijds gebeuren moet zijn. Deze wederzijdsheid heeft niet enkel betrekking op het dialooggebeuren tussen verschillende religies of geloofsgemeenschappen, maar moet ook binnen de eigen geloofsovertuiging verdergezet worden. Slechts op die manier kan iedereen delen in de vruchten van het dialoogproces en in die zin ‘leren’ van de religieuze ander.

3. De derde regel stelt dat iedere deelnemer naar de dialoog moet komen met totale eerlijkheid en ernst. Men moet eerlijk en oprecht zijn over de eigen religieuze traditie (alsook over die punten waarmee men het zélf moeilijk heeft) en dezelfde eerlijkheid ook van de anderen verwachten.

Dit betekent voor Swidler dat men naar het dialogale forum komt vanuit het verlangen van de ander te leren, en niet vanuit de drang de andere te bekeren of te overtuigen van de normativiteit van het eigen perspectief. Een dergelijke houding zou immers een einde maken aan het vertrouwen tussen de gesprekspartners. Uiteindelijk steunt de dialoog op een vertrouwensrelatie. Wanneer het vertrouwen geschonden wordt, zal verder dialogeren zinloos zijn.

4. Ook de vierde regel heeft betrekking op het eerlijk verloop van de dialoog. In de interreligieuze dialoog moeten we onze idealen met de idealen van onze partner vergelijken en onze praktijken met de praktijken van onze partner (en niet: onze idealen met hun praktijk en omgekeerd).

5. De vijfde regel: iedere deelnemer van de interreligieuze dialoog moet zichzelf definiëren. Het forum van de dialoog moet tijd en ruimte bieden aan alle participanten om zichzelf en datgene waarin zij geloven uiteen te leggen in hun eigen woorden en categorieën. Alleen een jood kan omschrijven wat het betekent ‘jood’ te zijn; niet-joden kunnen alleen maar omschrijven hoe zij van buitenaf ‘jood-zijn’ ervaren.

Dit proces van zelfdefiniëring is geen statisch gebeuren, maar zal evolueren doorheen de dialoog, aangezien de confrontatie met anderen ook de eigen identiteit uitdaagt, verandert en verdiept. Het is van belang dat iedere deelnemer ook in dialoog blijft met zijn eigen traditie. Iedere deelnemer moet dus de kans krijgen te verhelderen wat het betekent om een authentiek lidmaat van zijn eigen traditie te zijn.

De andere deelnemers kunnen hierbij slechts interpreteren wat de persoon in kwestie bedoelt. Hierbij moeten de dialoogpartners zich ook herkennen in de interpretatie die de ander maakt van de eigen traditie. In een dialoog katholieken - joden bijvoorbeeld moet de joodse gesprekspartner zich kunnen herkennen in de interpretatie die door de katholieke partner gemaakt wordt van het jood-zijn. Sommigen voegen hieraan toe dat de interpretaties ook verificerbaar moeten zijn voor kritische waarnemers die geen deel uitmaken van de dialoog.

6. De zesde regel verbiedt de participanten naar het dialoogforum te komen met al te sterke overtuigingen over meningsverschillen. Iedere partner moet niet alleen luisteren naar de religieuze andere met openheid en sympathie, maar moet ook trachten zoveel mogelijk overeenkomsten en overeenstemming te vinden, zonder evenwel de integriteit van de eigen traditie en geloofsovertuigingen aan te tasten. Daar bereikt men immers de echte punten van verschil. Deze laatste, fundamentele verschilpunten kunnen verschillen van de aanvankelijk gedachte verschillen.

7. De zevende regel stelt dat de dialoog enkel plaats kan vinden tussen gelijken (*par cum pari*). Echte dialoog vraagt een relatie van symmetrie tussen de deelnemers: ze komen allen om te leren (en niet eerst om de ander te overtuigen van eigen gelijk of zich superieur op te stellen). Als bijvoorbeeld de moslim het hindoeïsme als inferieur beschouwd (of omgekeerd) kan er geen authentieke dialoog zijn.⁸⁷

Dit betekent in concreto ook dat een asymmetrische leraar-leerling relatie geen grond voor dialoog kan zijn.

8. De achtste regel eist wederzijds vertrouwen tussen de partners als basis van de dialoog. In dit opzicht is het wijs om niet meteen de belangrijkste en meest fundamentele meningsverschillen aan te pakken. Men doet er beter aan te zoeken naar kwesties die wijzen op een gemeenschappelijke grond, en dit met het oog op het bevorderen van het vertrouwen tussen de dialoogpartners. Naarmate dat vertrouwen groeit, kan men ook overgaan naar meer beladen of heikele kwesties.⁸⁸

⁸⁷ Deze symmetrie-eis is niet in tegenspraak met de asymmetrie waar we het daarnet over hadden. Hier gaat het om symmetrie in houding en opstelling (alle partners komen om te dialogeren en niet om te debatteren; allen zijn bereid tot leren enz.). De asymmetrie tussen het 'eigene' en het 'vreemde' waar we het daarnet over hadden, beschrijft het onophefbare feit dat het niet mogelijk is ooit helemaal thuis te zijn bij de ander (en aldus het 'vreemde' geheel 'eigen' te maken).

⁸⁸ Hier komen de 'normatieve theologische oordelen' ter sprake en maakt men de overgang van een hermeneutische openheid of geslotenheid naar een waarderende openheid (d.i. een positief, negatief of genuanceerd waarde-oordeel).

9. De negende regel veronderstelt van iedere deelnemer een zelfkritische houding met betrekking tot zichzelf en de eigen geloofstraditie en overtuigingen. Met een dergelijke zelfkritische houding geeft men te kennen dat de eigen traditie niet volkomen is en dat men nog veel kan leren van anderen. Interreligieuze dialoog kan maar wanneer de deelnemers integer en met overtuiging in hun eigen religieuze traditie staan. Deze integriteit en overtuiging sluit een gezonde zelfkritiek niet uit maar juist in.

10. De tiende regel stelt als ideaal voorop dat men de geloofsovertuigingen van de dialoogpartner van binnenuit leert kennen. Een religie is namelijk niet alleen een zaak van het 'hoofd' maar ook van de geest, hart en het hele 'zijn' van de individuele lidmaten en de religie als geheel. Dit vraagt om een perspectiefwisseling die slechts moeilijk bereikt kan worden. Een christen zal wellicht nooit volop het hindoeïsme verstaan als hij niet op de een of andere wijze bekeerd is tot het hindoeïsme.

Interreligieuze of interideologische dialoog speelt zich af op minstens 3 niveaus: 1) het praktische waarin men samenwerkt om de humaniteit te bevorderen; 2) een diepte- of spirituele dimensie waarin getracht wordt om de religieuze ander 'van binnenuit' aan te voelen en tenslotte 3) een cognitieve dimensie waarin gezocht wordt naar wederzijds verstaan, begrip en waarheid.

Interreligieuze of interideologische dialoog kent ook drie fasen. In de eerste fase komen we onze verkeerde voorstellingen, vooroordelen of foutieve informatie i.v.m. de religieuze ander op het spoor. Bij de tweede fase onderscheiden we de waardevolle zaken bij de religieuze ander en proberen we deze in onze eigen traditie te integreren. In de boeddhistisch-christelijke dialoog bijvoorbeeld kunnen christenen op dit punt leren van de meditatieve ingesteldheid van de boeddhist terwijl omgekeerd de boeddhist een grotere appreciatie kan ontwikkelen voor de profetische dimensie van sociale rechtvaardigheid in het christendom. De genoemde 'waarden' worden traditioneel sterk (hoewel niet exclusief) gelinkt aan de andere religieuze traditie. Op dit punt kan dus een verrijking, verdieping of versterking optreden van de eigen traditie. Als we voldoende ernstig, fijngevoelig en aanhoudend werk maken van de dialoog kunnen we in een derde fase nieuwe domeinen van de werkelijkheid, waarheid of betekenis aan het licht komen. De vragen, inzichten, probeersels die vanuit de dialoog opkomen, brengen ons op het spoor van nieuwe, tot nu toe ongekende dimensies van de werkelijkheid. De geduldig volgehouden en degelijk gevoerde dialoog kan dus voeren tot een dieper verstaan en doordringen van de openbaring en van daaruit ons handelen en geloven beïnvloeden.

Er is evenwel een radicaal verschil tussen fase één aan de ene kant en de twee volgende fases aan de andere kant.⁸⁹ Deze laatsten voegen niet zomaar kwantitatief een ‘waarheid’ of ‘waarde’ toe aan de eigen traditie vanuit de traditie van de religieuze ander. Het gaat er niet zomaar om over te nemen of te kopiëren. Integendeel, het gaat om een assimilatie (integreerende opname) binnen en vanuit het eigen religieus zelfverstaan. Hierdoor zal deze ‘waarheid’ of ‘waarde’ ons zelfverstaan proportioneel transformeren. We moeten hierbij bedenken dat onze dialoogpartner in dezelfde situatie verkeert. Bij hem kunnen we dus merken welke elementen van grote waarde in onze traditie hij opmerkt en assimileert met een gelijkaardig zelf-omvormend gevolg.

Dit alles veronderstelt uiteraard dat de dialoog authentiek en integer verloopt waarbij iedere partner trouw blijft aan de vitale kern van zijn eigen religieuze traditie. Al kan het wel gebeuren dat deze vitale kern anders gezien en ervaren wordt onder invloed van de dialoog. Hier ligt ook het belangrijke verschil tussen interreligieuze dialoog en syncretisme. Dit laatste betekent een samenbrengen van verschillende elementen uit verschillende religies (‘bricolage’) tot een (verwarrend) amalgaam zonder zorg voor de integriteit van de betreffende religies.

⁸⁹ Met de twee vormen van openheid die we in het voorgaande hanteerden, kunnen we stellen dat de eerste fase behoort tot de hermeneutische openheid en de tweede en derde fase tot de waarderende openheid.

Hoofdstuk V: Religie, intolerantie en geweld en de rol van de interreligieuze dialoog

1. Inleiding

De rol van de interreligieuze dialoog in conflictpreventie

Sinds de dramatische gebeurtenissen van ‘11 september’ is het een gemeenplaats geworden om religie in verband te brengen met fanatisme, intolerantie en conflict.⁹⁰ Nochtans is de relatie tussen religie en geweld verre van eenduidig. Aan de ene kant prediken religies een boodschap van vrede en geweldloosheid. Aan de andere kant lijkt het dat in weerwil van deze vredesboodschap religie al te vaak reeds bestaande conflicten versterkt of zelfs bron is van geweld. Ook interreligieus geweld behoort hiertoe.⁹¹

Hans Küng stelt dat de ‘meest fanatieke en wrede politieke twisten diegene zijn die gekleurd, geïnspireerd en gelegitimeerd worden door religie’.⁹² Uit deze stelling volgt Küngs overtuiging dat er geen vrede tussen de naties zal zijn, zonder vrede tussen de religies. Geen vrede tussen de religies zonder dialoog tussen de religies. Hier vinden we een zeer sterk pleidooi voor de interreligieuze dialoog als een weg naar de wereldvrede.⁹³ Gehoopt wordt dat de interreligieuze dialoog vrede zal brengen tussen de verschillende religies en een oplossing zal formuleren voor de globale problemen die de mensheid vandaag uitdagen.

Nu blijkt er een duidelijke spanning te zijn tussen de hooggespannen verwachtingen enerzijds en de feitelijke uitkomst van de interreligieuze dialoog anderzijds.⁹⁴ Deze discrepantie is nefast voor de toekomst van de interreligieuze beweging. Het niet inlossen van de zeer hoge verwachtingen, leidt immers tot de in vraagstelling van het belang van de interreligieuze dialoog.

Zoeken naar een globale ethiek (overeenstemming) of naar een gespreksforum (pluraliteit)?

Wat volgt is géén oproep tot een gezonde dosis van realisme. Het heeft geenszins de bedoeling de mogelijke bijdrage van de interreligieuze dialoog in het voorkomen en aanpakken van religieuze conflicten te ontkennen of te minimaliseren. Integendeel zelfs. Wel

⁹⁰ We volgen hier M. MOYAERT, *De interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander*, in *Collationes* 35 (2005) 159-171.

⁹¹ Zie bv. Noord-Ierland, tussen joden, moslims en christenen in Palestina, tussen hindoes en moslims in Zuid-Azië enzovoort.

⁹² H. KÜNG, *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Garden City, NY, Doubleday, 1986, p. 442.

⁹³ Küng staat hier niet alleen. Ook andere theologen zoals David Lochhead, Leonard Swidler, Paul Knitter enzovoort.

⁹⁴ Ondanks de grote en edelmoedige inzet van velen, zoals ook internationale organisaties (bv. San Egidio, Council for the World Parliament of Religions ...), valt op te merken dat we nog geen stap dichterbij de wereldvrede staan.

is het een in vraagstelling van enkele van de veronderstellingen van de interreligieuze beweging en een voorstellen van een alternatief model van interreligieuze dialoog. Overtuigd dat de interreligieuze dialoog wel degelijk een belangrijke bijdrage kan leveren aan het proces van conflictbemiddeling, stellen wij ons de vraag of de interreligieuze beweging niet uitgaat van een verkeerde veronderstelling? Met name dat het zoeken naar en formuleren van gemeenschappelijke ethische verklaringen de weg is naar religieuze harmonie en vrede. Zou het niet kunnen dat net deze veronderstelling uiteindelijk de kracht van de interreligieuze dialoog ondermijnt? Het is de stelling van M. Moyaert dat indien de interreligieuze dialoog een rol wil spelen in het voorkomen en oplossen van religieuze conflicten evenals in het aanpakken van een aantal contemporaine ethische uitdagingen, ze zich niet zozeer moet richten op het formuleren van een globale ethiek, dan wel op het vormen van een forum waar de gelovigen van de verschillende religieuze tradities getuigenis kunnen afleggen van hun respectievelijke religieuze verhalen in de hoop zo de verbeelding te activeren die het mogelijk maakt voorbij de wereld van het feitelijke te werken aan een wereld van het mogelijke.

2. De veronderstelling van de interreligieuze beweging in vraag gesteld

Het onderhandelingsmodel

De meeste interreligieuze organisaties volgen het zogenaamde onderhandelingsmodel.

Onderhandeling is een activiteit die één of meerdere partijen betreft met als doel overeenstemming. Het veronderstelt dat het komen tot één of andere gemeenschappelijke actie niet gehinderd wordt door de verschillende belangen van de partijen. De verschillen tussen de partijen worden verondersteld, of tenminste verhoopt, niet-essentieel te zijn in het licht van de beoogde actie. Opdat overeenstemming zou bereikt worden, wordt aangenomen dat één of beide partijen bereid zijn tot het maken van een aantal tegemoetkomingen.⁹⁵

Binnen de onderhandeling ligt de focus op gemeenschappelijkheden. Een geslaagde dialoog is een dialoog die leidt tot overeenkomst. Het resultaat van dergelijke ontmoetingen is doorgaans de afkondiging van een algemene formele verklaring door de aanwezige religieuze leiders die hun respectievelijke tradities vertegenwoordigen.⁹⁶

Het onderhandelingsmodel in vraag gesteld

M. Moyaert ontkent niet dat alle religies voor de vrede zijn en een betere wereld willen. Evenmin ontkent zij dat er inderdaad bepaalde gemeenschappelijkheden bestaan tussen de verschillende religies en dat deze vaststelling aanleiding kan geven tot een zeker gevoel van

⁹⁵ D. LOCHHEAD, *The Dialogical Imperative: a Christian Reflection on Interfaith Encounter*, Londen, 1988, p. 59.

⁹⁶ We kunnen hier als voorbeeld noemen het wereldethos zoals geformuleerd door het *World Conference on Religion and Peace* dat ondermeer verwijst naar de eenheid van de mensheid, de gelijkwaardigheid van alle mensen, de onschendbaarheid van het menselijke individu en zijn / haar geweten enzovoort.

eenheid en zo zelfs de hoop voedt dat het ooit mogelijk zal zijn voor de verschillende religieuze tradities om in harmonie samen te leven. Wel stelt zij de vraag of het doel van de interreligieuze dialoog gezocht moet worden in de overeenstemming en of het onderhandelingsmodel wel het beste model vormt voor de interreligieuze dialoog en ontmoeting. Daarenboven herkent zij in de focus op gemeenschappelijkheden en algemene verklaringen een zekere - misschien zelfs typisch moderne - vrees voor verschil en particulariteit. Het is haar overtuiging dat deze vrees niet enkel ongegrond, maar daarenboven nadelig is in het licht van de interreligieuze dialoog en diens bijdrage tot het bemiddelen van conflicten.

Deze stelling moet op zeer genuanceerde manier begrepen worden. Moyaert zegt niet dat de interreligieuze beweging ontkent dat de religies verschillend zijn. Wel stelt ze vast dat er een zekere aarzeling bestaat om de werkelijk verschillende religieuze perspectieven binnen te brengen in het dialoogproces⁹⁷, alsof verschil automatisch leidt tot conflict daar waar gemeenschappelijkheid bijdraagt tot harmonie en vrede.

Reductie tot een globale ethiek valoriseert te weinig de particulariteit

Daarenboven is het zo dat de interreligieuze beweging overtuigd lijkt van het feit dat deze gemeenschappelijkheden zich situeren binnen de sfeer van de ethiek.

Ongeacht de culturele verschillen [bestaat de overtuiging] dat men universele uitspraken kan formuleren over de verhouding van gelijk welke particuliere religieuze praktijk ten opzichte van sociale rechtvaardigheid. Daar waar doctrinaire criteria te controversieel blijken te zijn en te vatbaar voor ideologie om als oordeelsgrond te fungeren, zouden de noden van de verdrukten niet vatbaar zijn voor deze afwijkingen.⁹⁸

De uitkomst van deze interreligieuze ontmoetingen is dan een globale ethiek die steunt op formele ideeën zoals de gulden regel - behandel mensen zoals je zelf behandeld wilt worden - die dan als een rode draad fungeert doorheen de verschillende religieuze tradities.

Doorgaans besteden deze verklaringen echter onvoldoende aandacht aan het feit dat deze schijnbaar algemene ideeën zeer concrete en traditie-specifieke interpretaties krijgen binnen de verschillende religies.⁹⁹ Deze context niet in rekening brengen leidt niet enkel tot een zekere oppervlakkigheid, maar ook tot een ongepaste veronderstelling van universaliteit. Het is zeer wel mogelijk dat een 'globale ethiek' het goeddunkken wegdraagt van de verschillende

⁹⁷ In het model van L. Swidler wordt voorgesteld om daar mee te wachten in zich eerst te buigen over de punten van overeenstemming.

⁹⁸ H.S. HEIM, *Salvations. Truth and Difference in Theology*, New York, 1995, p. 94.

⁹⁹ P. Ricoeur wijst bijvoorbeeld op het feit dat de gulden regel binnen de christelijke traditie niet begrepen kan worden zonder inachtneming van het gebod op de vijandsliefde. De gulden regel wijst in deze context niet zomaar naar een principe van wederkerigheid, maar veeleer naar een principe van 'super-abondancy'.

religies, maar dat neemt niet weg dat het veel eenvoudiger is overeenstemming te vinden betreffende algemene principes, dan betreffende hun concrete toepassing. Daar spelen de religieuze verschillende waarden en idealen. Daar speelt het onvermijdelijk narratieve karakter van de religie. Interreligieuze ontmoetingen die deze specifieke interpretaties niet binnenbrengen lopen zo niet enkel uit op het afkondigen van een lege doos, maar ze missen ook de evocatieve kracht van de religieuze verhalen, metaforen en rituelen van de tradities. In plaats van de verschillende religieuze tradities, overtuigingen en verhalen te begrijpen als formele modellen van een gemeenschappelijk ideaal, met name vrede, betoogt Moyaert dat wil de interreligieuze dialoog echt een bijdrage leveren aan het voorkomen en oplossen van conflicten, ze moet werken met de verhalen van deze tradities.

Deze stelling betekent niet dat Moyaert het bestaansrecht van elke globale ethiek - de mensenrechten bijvoorbeeld - ontkent. Integendeel. Immers, daar waar er geen erkenning is van universele menselijke gelijkwaardigheid ondanks de verschillen, wordt de focus op het particuliere racistisch van inslag. Racisme beperkt zich exclusief tot het aanwijzen van de verschillen tussen mensen, en wel op zodanige wijze dat de gelijkwaardigheid van alle mensen ontkend wordt. De stelling dat de interreligieuze dialoog de verschillen tussen de religies moet binnenbrengen is geenszins een ontkenning van de idee van gelijkwaardigheid tussen alle mensen. Deze idee is de veronderstelde basis van elke dialoog. Wel stellen we dat de interreligieuze dialoog, steunende op de universele menselijke gelijkwaardigheid, geen vrees moet hebben om de verschillen tussen de tradities te laten spreken. Daar waar racisme exclusief het verschil benadrukt, zien we hoe de interreligieuze dialoog vaak de neiging heeft uitsluitend het gelijke / gemeenschappelijke te benadrukken. Tegenover beide eenzijdigheden - hoewel de laatste zondermeer verkozen wordt boven de eerste en geenszins ethisch op gelijke wijze geëvalueerd mag worden - plaatst Moyaert de gedachte van 'gelijkheid in verschil'.¹⁰⁰

Rol dialoog: universele en formele normen of forum waar 'gelijkheid in verschil' ter sprake komt (particulier)?

Deze kritische overwegingen betreffen de vraag welke rol de religies kunnen en moeten spelen in het bouwen aan een betere wereld. Ligt deze bijdrage in het formuleren van een universele en formele norm, ontdaan van elke verwijzing naar de particuliere tradities? Moeten religies zich inspannen om een morele consensus te bereiken? Is het aan de verschillende religieuze tradities om de particulariteit van hun verhalen te overstijgen en te zoeken naar een meer algemeen aanvaardbare overeenstemming? We vragen ons af of de interreligieuze dialoog niet in de eerste plaats een forum moet bieden waar de gelovigen van de verschillende religies hun verhalen kunnen vertellen die bepalend zijn voor hun ethische

¹⁰⁰ Zie R. BURGGRAEVE, *Mensenrechten: een kwestie van gelijkheid en verschil*, in J. DE TAVERNIER & D. POLLEFEYT (ed.), *Heeft de traditie van de mensenrechten nog toekomst?*, Leuven, 1998, 84-94, p. 90.

visie op de wereld. Moyaert vreest dat de kracht van deze verhalen zal afzakken, ja zelfs zal verdwijnen wanneer de focus van de interreligieuze dialoog uitsluitend ligt op het zoeken naar een gemeenschappelijke grond, waarbij de verschillen tussen de religies worden voorgesteld als louter *window-dressing*.

De interreligieuze beweging lijkt te steunen op de veronderstelling dat religieuze particulariteit de neiging heeft te ontaarden in intolerantie en conflict, daar waar de focus op ethische gemeenschappelijkheden aanleiding geeft tot harmonie. Met Moyaert betogen we dat deze stelling niet enkel het heel eigen karakter van de interreligieuze dialoog wegneemt, maar ook de kracht van de religies om een originele bijdrage te leveren aan de conflictbemiddeling.

Om deze stelling te onderbouwen is het echter nodig de relatie tussen religie en geweld verder te belichten, aangezien het juist de veronderstelling van een band tussen religieuze particulariteit enerzijds en fanatisme, intolerantie en geweld anderzijds is, die aan de oorsprong ligt van de enigszins eenzijdige focus op gemeenschappelijkheden binnen de interreligieuze dialoog.

3. Over religie en geweld

Een veelgehoorde repliek op het veronderstelde verband tussen religie en geweld, is dat geweld en religieuze vijandschap een ontkenning zijn van de essentie van religie, en dat deze enkel zo kan perverteren door politieke misbruiken. De redenering luidt dan: hoewel het naïef zou zijn te stellen dat deze conflicten enkel aangedreven worden door sociale en politieke kwesties, moet toch duidelijk gesteld worden dat ze niet onmiddellijk voortvloeien uit theologische posities. De kern van elke religie is uiteindelijk toch een boodschap van vrede. Elke religie streeft op zijn manier het opheffen van een situatie van lijden na en streeft zo naar bevrijding.

Hoe waar dergelijke stellingen ook mogen zijn, ze verklaren niet hoe het komt dat religie een potentieel slachtoffer is van politiek misbruik. Evenmin kunnen ze verklaren hoe het komt dat sommige religies er schijnbaar beter in slagen weerstand te bieden aan deze vormen van misbruik dan andere religieuze tradities. Ook kunnen ze niet verklaren hoe het komt dat sommige mensen die tot een specifieke religie behoren fanatiek en intolerant worden, terwijl anderen die tot diezelfde religie behoren zeer empathisch en tolerant zijn.

3.1. Religie als een alles overkoepelend kader

Religie is allesomvattend en onloochenbaar

Eén van de factoren die bijdraagt tot het paradoxale gegeven dat religie zowel het allerbeste als het allerslechtste in mensen kan boven brengen, is de wijze waarop religieuze tradities functioneren in het leven van hun aanhangers. Religies richten zich tot de hele werkelijkheid en vormen een allesomvattend kader dat zegt hoe de wereld is, opdat hun gelovigen er juist in zouden leven. Religie biedt een overkoepelend frame dat de identiteit van de gelovige vormt en dit zowel spiritueel, cognitief als ethisch. Het is allesomvattend omdat het elk aspect van het leven doordringt. Behoren tot een specifieke traditie is als naar de wereld kijkend door een specifieke bril, met dat belangrijke verschil dat men zijn bril 's nachts op het nachtkastje kan leggen, daar waar het religieuze verhaal zelfs de eigen dromen mee zal vormgeven. Zo zouden we kunnen stellen dat het behoren tot een religieuze traditie veronderstelt dat men zich in een verhouding weet met een ultieme (1). Deze verhouding impliceert een bepaalde heilsvisie (2), die aan de gelovige meteen ook specifieke ethische eisen stelt (3). Deze visie op het ultieme en het goede wordt ook beleefd en levendig gehouden in de verhalen en ritens van een gemeenschap (4) waarbinnen de gelovigen hun identiteit vormen. Eigen aan religieuze tradities is de wijze waarop doctrine, ethiek en spiritualiteit met elkaar verbonden zijn. Zo lijkt het alsof de religieuze traditie het leven van haar aanhangers op zo'n wijze vormt, dat deze specifieke religie door hen die ertoe behoren begrepen wordt als alomvattend, onloochenbaar en van cruciaal belang. Het afstand doen van de religieuze traditie en zich eventueel bekeren tot een ander religieus verhaal is een - voor het eigen zelfverstaan en de eigen identiteit - zeer ingrijpend gebeuren.

Religie maakt aanspraak op universaliteit en normativiteit

Naast, of misschien wel net omwille van, het alomvattende karakter van religie, is er ook het gegeven dat religies doorgaans aanspraak maken op universaliteit en normativiteit. Gelovigen begrijpen hun eigen traditie en de aanspraken die daarbinnen worden gemaakt niet als banaal of als louter opinie. Het behoren tot een bepaalde religieuze traditie impliceert een zeker engagement ten opzichte van deze traditie en de gemeenschap waartoe men behoort. Hoe dit engagement zich ook concreet vertaalt, feit is dat religie zich nooit louter tot de privé-sfeer beperkt. Omdat religieuze tradities een specifieke visie van het ultieme, evenals een wereld- en mensbeeld hanteren, en daarbij bepaalde waarden en idealen uitdragen, grijpen zij onvermijdelijk in in de publieke sfeer. Religieuze gemeenschappen bouwen kerken, synagogen, moskeeën en tempels, ze vieren hun feesten, kennen specifieke vakantiedagen, steunen op de belastingsbijdragen van de bredere samenleving, trachten te wegen op de politieke debatten en onderwijs enzovoort. Wanneer verschillende groepen, met verschillende levensvormen, waarden en idealen de publieke sfeer moeten delen, ontstaat de mogelijkheid van een conflict. Echter in de meeste gevallen leiden aanspraken op universele normatieve

religieuze waarheden niet tot vijandigheid ten opzichte van andere denkbeelden. Het feit dat religies alomvattende kaders bieden en aanspraak maken op normativiteit, leidt niet noodzakelijk tot conflicten, laat staan tot geweld. De spirituele, morele en ethische componenten van een religieuze identiteit vormen zeer krachtige bronnen voor verandering. In welke richting deze verandering gaat is daarbij niet gezegd. De **vraag** is inderdaad: **wat maakt dat sommige religieuze gemeenschappen en hun gelovigen intolerant worden, terwijl anderen in hun geloof de inspiratie en kracht vinden om te werken aan een vredevolle wereld?** Het antwoord op deze vraag ligt, volgens Moyaert, in de wijze waarop gemeenschappen en mensen omgaan met hun traditie, waarden, idealen en verhalen.

3.2. Een hermeneutisch perspectief: religie en haar relatie tot andersheid

Relatie tot andersheid

Vanuit een hermeneutisch perspectief is het niet zozeer het alomvattende karakter van religie of haar aanspraak op universaliteit of normativiteit, dat maakt dat religieuze gemeenschappen en hun aanhangers vatbaar zijn voor intolerantie en fanatisme. Het gaat wel om de wijze waarop de specifieke religieuze identiteit zich verhoudt tot andersheid. Geweld wordt pas een reële mogelijkheid wanneer een religieuze gemeenschap een anti-hermeneutische houding aanneemt, wat verwijst naar de onmogelijkheid, ja zelfs onbekwaamheid om om te gaan met verschil en andersheid. G. Hole die vanuit een psychiatrisch perspectief schrijft over *Fundamentalism, Dogmatism and Fanaticism*, stelt dat de mensen die zich schuldig maken aan deze houdingen zo'n totale en onbetwistbare bedoelingen en overtuigingen hebben dat ze andere meningen en houdingen niet langer naast zich dulden.¹⁰¹ Dit is waar de overeenkomst zich situeert, en het is deze houding die de tegengestelde pool vormt van pluralisme.

'Letterlijke' versus 'symbolische' geloofsstijl

Recent empirisch onderzoek aan het departement ontwikkelingspsychologie van de Katholieke Universiteit Leuven heeft aangetoond dat er geen noodzakelijke verband bestaat tussen religie en intolerantie. Wel blijkt er een verband te zijn tussen een letterlijke, orthodoxe geloofsstijl enerzijds en intolerantie, xenofobie en ethnocentrisme anderzijds. Onderzoeker B. Duriez stelt dat

wat van cruciaal belang is [is] hoe er met geloof wordt omgesprongen. Als dat op een *symbolische manier* gebeurt, dan lijken gelovige mensen hun eigen waarden te relativiseren, waardoor intolerantie onwaarschijnlijk wordt. Wordt er echter op een *letterlijke manier* met religieuze inhouden en religieuze symbolen omgesprongen, dan lijken gelovige mensen te muteren in dogmatische, onverdraagzame wezentjes die de nodige cognitieve complexiteit en de nodige empathische capaciteiten verliezen om op een constructieve manier om te gaan met

¹⁰¹ Geciteerd bij M. MOYAERT, *De interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander*, p. 167.

mensen met andere meningen en een andere levensstijl. Ook ongelovigen die op een letterlijke manier met hun ongelof omgaan vertonen deze neigingen.¹⁰²

De onbekwaamheid om om te gaan met verschil, met afwijkende interpretaties en perspectieven, met het meerduidige karakter van teksten, symbolen en metaforen, leidt tot een letterlijke geloofsstijl in tegenstelling tot de symbolische geloofsstijl. Het is in deze tegenstelling dat het antwoord vervat ligt op de vraag waarom sommige religies en gelovigen neigen naar tolerantie, daar waar andere religieuze gemeenschappen juist zeer vredelievend zijn.

Relatie tot andersheid tot stand brengen

Het grote probleem voor hen die een eerder letterlijke geloofsstijl hanteren, is dat de moderniteit onvermijdelijk contact brengt. De ander leeft in onze directe nabijheid. Die ander zendt ‘ontwrichtende’ signalen via de massamedia - signalen waaraan men moeilijk kan ontsnappen. De moderne staat biedt daarenboven de legale basis voor pluralisme door te verzekeren dat alle stemmen het recht hebben zichzelf uit te drukken. Voor religieuze gemeenschappen en hun aanhangers met een letterlijke en dus anti-hermeneutische houding betekent andersheid een bedreiging voor de eigen identiteit. Als we intolerantie, fanatisme en geweld vanuit een religieus perspectief willen voorkomen, dan moeten we met andere woorden een manier vinden om religieuze identiteit in relatie te brengen met andersheid, en dit op zo’n manier dat deze laatste niet langer begrepen wordt als een bedreiging waartegen men de eigenheid moet verdedigen. Rabbi David Hartman formuleert de uitdaging als volgt:

De tegenpool van religieus totalitarisme is een ideologie van pluralisme - een ideologie die religieuze diversiteit en de idee dat mijn geloof gekoesterd kan worden zonder aanspraak te maken op exclusieve waarheid, in de armen sluit.¹⁰³

3.3. Interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander

Leren omgaan met religieus verschil ...

De bovenstaande analyse toont aan dat de kans dat religie aanleiding geeft tot of uitmondt in geweld, toeneemt wanneer een gesloten verhaal zich geconfronteerd weet met de uitdaging van verschil en andersheid. Er is dringend nood aan religieuze gemeenschappen en gelovigen die bekwaam zijn in het omgaan met religieus verschil en andersheid. Religieuze gemeenschappen en hun aanhangers moeten vaardig worden in het symbolisch denken en dus leren omgaan met ambiguïteit en dubbelzinnigheid. De bijdrage van de religieuze gemeenschappen tot het voorkomen en oplossen van conflicten ligt dus niet enkel en

¹⁰² B. DURIEZ, *Over schapen en wolven. De impact van religie op tolerantie*, in *Interaxis* 12, 2004.

¹⁰³ Rabbi David L. Hartman, geciteerd door Thomas L. Friedman in *The Real War* in *New York Times*, november 17, 2001.

misschien ook niet zozeer in het zoeken naar overeenstemming - wat uiteindelijk niets anders is dan het verwijderen en oplossen van (gezonde) meningsverschillen - maar moet veeleer gezocht worden in het opleiden en vormen van gelovigen in het omgaan met verschil.

... is ook van belang voor de eigen traditie

Religieuze conflicten zullen slechts dan vermeden kunnen worden wanneer mensen leren open te staan voor de verhalen en de perspectieven van anderen. Vreemdheid is dan niet zozeer een bedreiging dan wel een openen van eventuele nieuwe mogelijkheden. Wanneer religieuze gemeenschappen en gelovigen zich afsluiten voor verschil en andersheid, sluiten ze tegelijk ook de ogen voor de historiciteit van de eigen identiteit, de contingentie, verandering en discontinuïteit van de traditie en wordt religie ideologisch. Er is geen ruimte meer voor kritiek, of die nu van binnenuit of van buitenaf komt. De realiteit wordt uitsluitend geformuleerd op basis van het eigen verhaal, zonder confrontatie met andere perspectieven.

Rol van de 'verbeelding'

Hier gaat volgens Moyaert het belangrijkste menselijke denkvermogen verloren, met name de verbeelding. De verbeelding is die menselijke bekwaamheid die empathie, inleving en perspectiefwisseling mogelijk maakt. De verbeelding leidt ons weg uit de wereld van de feitelijke realiteit naar de wereld van het mogelijke. De verbeelding is de weg naar creativiteit en actie. De verbeelding maakt het mogelijk ons vreemde perspectieven als werkelijk, als reëel voor te stellen en zo wakkert ze het geloof in verandering aan. Het laat ons toe te breken met het vanzelfsprekende, en vertrouwde onderscheidingen en definities op zij te zetten. Deze menselijke capaciteit moet echter gevoed worden, en dit gebeurt bij uitstek door het luisteren naar en lezen van verhalen, door het deelnemen aan rituelen, maar ook door het kijken naar kunst en film of luisteren naar muziek enzovoort. Religie is slechts levendig wanneer de geloofsovertuigingen niet louter proposities en dogma's zijn, maar wanneer ze veeleer ondersteund worden door reële voorstellingen. Wanneer men zich met andere woorden een beeld kan vormen van wat de religieuze verhalen vertellen.

In het licht van de interreligieuze dialoog is het belangrijk te wijzen op het feit dat verhalen, symbolen en rituelen de mogelijkheid bieden om de wereld van de ander te betreden en de mogelijke perspectieven die deze bieden te ontdekken. 'We worden opgeroepen om onze verbeelding te gebruiken, om zo de wereld van de ander binnen te gaan, om te ontdekken hoe die wereld er uit ziet en aanvoelt bekeken vanuit het perspectief van de ander.' Dat betekent daarom niet dat we deze wereld goedkeuren of zelfs waarderen. Ook niet dat deze wereld een reële mogelijkheid wordt voor ons. Wel dat we begrijpen dat andere perspectieven zeer waardevol zijn voor diegenen die ze beleven, en dat er dus meerdere manieren mogelijk zijn om het mens-zijn te beleven.

De interreligieuze dialoog is de plaats bij uitstek waar we kunnen luisteren naar de verhalen van de andersgelovigen en zo een stap kunnen zetten in hun wereld. Mohammed Abu-Nimer getuigt zo van het cruciale verschil tussen de niet-religieuze en de interreligieuze dialoog en de rol van rituelen in de laatste:

Het gebruik en de reikwijdte van rituelen varieert in elke religie. Toch zijn rituelen krachtige communicatiemiddelen onder gelovigen van eenzelfde religie. Doorheen de rituelen kunnen gelovigen van een bepaalde religie zich verbinden met hun spirituele bronnen en hun waarden en overtuigingen vieren. In de interreligieuze dialoog scheppen rituelen een dialoogvorm. Het begrijpen van elkaars rituelen opent een venster op de betekenis van het systeem van de ander. Deelnemen aan elkaars rituelen laat de leden van de interreligieuze groep toe om tijdelijk het wereldbeeld van de ander te ervaren.¹⁰⁴

Wanneer men zich opent voor de verhalen van de ander doorheen de verbeelding, wordt het gevaar van dogmatisme en fanatisme vermeden. Zo wordt de interreligieuze dialoog de plaats bij uitstek voor een nieuwe theologie en een creatieve identiteit.

4. Besluit

De interreligieuze beweging stelt zich voor als een ethisch geïnspireerde beweging. Diverse organisaties geloven in de noodzaak van de interreligieuze dialoog om een einde te maken aan religieuze conflicten. Echter, we zagen ook dat de interreligieuze dialoog ondanks alle inspanningen van zeer geëngageerde gelovigen omgeven wordt door een sfeer van irrelevantie. Het lijkt alsof de interreligieuze dialoog ondanks grote verklaringen en globale statements te weinig weegt op het proces van conflictresolutie.

In plaats van een pleidooi te houden voor een gezonde dosis realisme, wil Moyaert juist zoeken naar de mogelijkheden van de interreligieuze dialoog als weg naar vrede. Deze mogelijkheden zijn echter niet te vinden in het opstellen van algemene verklaringen, maar veeleer in het uitwisselen van verhalen en perspectieven tussen gelovigen van verschillende religies. Het is onze overtuiging dat de interreligieuze dialoog die zich eenzijdig richt op de gemeenschappelijke religieuze aspecten en dus geen aandacht heeft voor de verschillende verhalen, metaforen en rituelen van deze religies, net voorbij gaat aan de kracht van het geloof. De interreligieuze dialoog moet geen onderhandelingstafel bieden, maar wel een plaats waar de verbeelding gevoed wordt. Het is immers niet verschil als zodanig dat leidt tot geweld, maar wel de manier waarop men er mee omspringt.

¹⁰⁴ Geciteerd in M. MOYAERT, *De interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander*, p. 170.

Het doel van de interreligieuze dialoog moet dan ook niet een afzwakken van de eigen positie zijn of het tussen haakjes plaatsen van de eigen overtuiging, in de hoop zo te komen tot een algemene statement. De interreligieuze dialoog moet het binnenbrengen van de eigen waarden en idealen mogelijk maken. Zo dient de interreligieuze dialoog niet zozeer te focussen op wat religies gemeenschappelijk hebben, in de hoop zo de conflicten te verminderen, maar zich veeleer te concentreren op de verschillende verhalen in de hoop zo mensen te vormen in het omgaan met verschil.

Beknopte bibliografie

1. Algemeen

CORDEMANS, I., *Onuitgegeven cursusnota's Theologische Academie 2009-2010*.

DANNEELS, G., *Geloof en moderniteit*, in G. RAYMAEKERS & G. VAN RIEL (ed.), *Hoe dichtbij is de toekomst? Lessen voor de eenentwintigste eeuw*, Leuven, Universitaire Pers, 2005, 15-24.

DANNEELS, G., *Christenen: meer, beter of anders* (Een woord bij ... Kerstmis 2001 - nr. 41).

DE KESEL, J., *Godsgeloof en moderne cultuur*, in L. AERTS & M. STEEN (red.), *Iedere grens voorbij. Visies over God*, Averbode, Altiora, 1999.

DENAUX, A., *De uniciteit van Jezus Christus in een tijd van religieus pluralisme*, in *Collationes* 28 (1998) 29-53.

DUPUIS, J., *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll (NY), 1997.

DUPUIS, J., *Renewal of Christianity Through Interreligious Dialogue*, in *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology* 65 (2004) 131-143.

HICK, J., *The Centre of Christianity*, London/New York, 1978.

HÜNERMANN, P. & HILBERATH, B.J., *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, band III, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2009.

KNITTER, P., *De katholieke godsdiensttheologie op een keerpunt*, in *Concilium* 22 (1986) 86-101.

KÜNG, H., *Het christendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*, Ten Have, Kampen, 2009.

KÜNG, H., *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Garden City, NY, Doubleday, 1986.

LEHMANN, K., *Kriterien des interreligiösen Dialogs*, in *Stimmen der Zeit* 9 (2009) 579 - 595.

MERRIGAN, T., *Onuitgegeven cursusnota's Theologie van de interreligieuze dialoog / Theologie van de niet-christelijke godsdiensten.*

MERRIGAN, T., *Gods heilshandelen in de geschiedenis en de hedendaagse theologie van de godsdiensten*, in J. HAERS, T. MERRIGAN & P. DE MEY (red.), "*Volk van God en gemeenschap van gelovigen*". *Pleidooien voor een zorgzame kerkopbouw*, Altiora, Averbode, 1999.

MERRIGAN, T., *De geschiedenis van Jezus in haar actuele betekenis. De uitdaging van het pluralisme*, in *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) 407 - 429.

MERRIGAN, T., *Jacques Dupuis en de herdefiniëring van de katholieke theologie van de godsdiensten*, in *Collationes* 33 (2003) 315-328.

MOYAERT, M., *Een kritische analyse van de theologie van de godsdiensten in het licht van de interreligieuze dialoog*, in *Collationes* 38 (2008) 421-444.

MOYAERT, M., *De interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander*, in *Collationes* 35 (2005) 159-171.

NECKEBROUCK, V., *Gij alleen de Allerhoogste. Christus en de andere godsdiensten*, Davidsfonds, Leuven, 2001.

NECKEBROUCK, V., *De stomme duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse Kerk*, Brugge, Tabor, 1990.

RACE, A., *Christians and Religions Pluralism*, Maryknoll (NY), Orbis, 1983.

RAHNER, K., *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in *Schriften zur Theologie* V.

RATZINGER, J., *Geloof, waarheid en tolerantie. Het christendom en de wereldgodsdiensten*, Lannoo, Tielt, 2008.

SCHILLEBEECKX, E., *Identiteit, eigenheid en universaliteit van Gods heil in Jezus*, in *Tijdschrift voor Theologie* 30 (1990) 259-275.

SESBOÛÉ, B., *Ik geloof. Een uitnodiging voor de 21^{ste} eeuw*, Altiora, Averbode / Kok, Kampen, 2000.

STEEN, M., *De unieke in universele betekenis van Jezus Christus*, in *Collationes* 31 (2001) 227-248.

SWIDLER, L., *The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue*, in *Journal of Ecumenical Studies* 20 (1983) 1-4.

VAN HOOYDONK, J. (red.), *Jezus, de enige ware? Debat over de uniciteit van Jezus*, Meinema, Zoetermeer, 2009.

2. Leergezag

2.1. Paulus VI

- *Ecclesiam Suam*: AAS 56 (1964) 609-659; *Katholiek Archief* 19 (1964) 1137 - 1140.

- *Evangelii nuntiandi*: AAS 68 (1976) 41-42; *Archief van de Kerken* 31 (1976) 210.

2.2. Johannes Paulus II

- *Redemptor hominis*: AAS 71 (1979) 257-347; *De Verlosser van de mens. Encycliek Redemptor hominis van paus Johannes Paulus II* (WKD, 5) Brussel, 1979.

- *Dominium et Vivificantem*: AAS 78 (1986) 809-900; *Over de heilige Geest in het leven van de kerk en de wereld. Encycliek Dominium et Vivificantem van paus Johannes Paulus II* (WKD, 15), Brussel, 1986.

- *Redemptoris missio*: AAS 83 (1991) 249-340; *De blijvende geldigheid van de missie-opdracht. Encycliek Redemptoris missio van zijn heiligheid paus Johannes Paulus II* (WKD, 20), Brussel, 1991.

- *Tertio millennio adveniente*: AAS 87 (1995) 8-9; *Tertio millennio adveniente. Over de voorbereiding op de viering van het jubileumjaar 2000* (WKD, 24), Brussel, 1994.

- SECRETARIAAT VOOR DE NIET-CHRISTENEN, *Houding van de katholieke kerk tegenover de gelovigen van andere godsdiensten. Over de verhouding dialoog en missie*, 10 juni 1984, in *Archief van de Kerken* 40 (1985/9) 790 - 801.

- PAUSELIJKE RAAD VOOR INTERRELIGIEUZE DIALOOG & CONGREGATIE VOOR DE EVANGELISATIE DER VOLKEREN, *Dialoog en verkondiging. Overwegingen en inzichten met*

betrekking tot de interreligieuze dialoog en de verkondiging van het Evangelie van Jezus Christus, in *1-2-1 Kerkelijke Documentatie* (1991) 371-396.

- INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Het christendom en de godsdiensten*, in *1-2-1 Kerkelijke documentatie* 25 (1997) nr. 7.

- CONGREGATIE VOOR DE GELOOFSLEER, *Verklaring Dominus Iesus. Over de uniciteit en heilbrengende universaliteit van Jezus*, in *1-2-1 Kerkelijke documentatie* 28 (2000) 299 - 315.

Bijlagen

1. INTERNATIONALE THEOLOGISCHE COMMISSIE, *Het christendom en de godsdiensten*, in *1-2-1 Kerkelijke documentatie* 25 (1997) nr. 7 met samenvatting (dank aan vicaris Koen Vanhoutte).

2. CONGREGATIE VOOR DE GELOOFSLEER, *Verklaring Dominus Iesus. Over de uniciteit en heilbrengende universaliteit van Jezus*, in *1-2-1 Kerkelijke documentatie* 28 (2000) 299 - 315 met officiële samenvatting zoals verschenen in *Katholiek Nieuwsblad* 51 (15 september 2001) 16 - 18.

3. T. MERRIGAN, *Wereldreligies dagen christelijk denken uit*, in *Tertio* van 4 juli 2001, p. 13 - 14 over de J. Dupuis en zijn bevraging door de Congregatie voor de Geloofsleer.

4. K. DEPOORTERE, *Sandalen*, in *Kerk & Leven* van 17 juni 2009, p. 24 over de verhouding verkondiging, missionering en verdraagzaamheid, tolerantie, dialoogbereidheid.

5. Suggesties pastoraal luik van de studiedag.

Woord vooraf.....	2
Inleiding.....	3
Hoofdstuk I: De universaliteit en uniciteit van Jezus Christus als uitdaging in een pluralistische wereld.	7
1. Inleiding.....	7
2. Jezus Christus: uniek en universeel.....	7
2.1. Het aardse leven van Christus (impliciete christologie).....	8
2.2. De paaservaring en de christusbelijdenis van de leerlingen (expliciete christologie).....	8
2.3. De gave van de Geest.	9
2.4. Tegen de achtergrond van het bijbelse monotheïsme.....	9
2.5. Ter illustratie: enkele nieuwtestamentische passages.....	10
3. Theologische inhoud van de uniciteit en universaliteit van Jezus Christus.....	11
4. Het ‘schandaal’ van het christendom.....	13
5. Besluit.	15
Hoofdstuk II: Drie antwoorden gewikt en gewogen.	16
0. Twee kernvragen en mogelijke antwoorden.	16
1. Exclusivisme.	19
2. Inclusivisme.....	21
3. Pluralisme.	24
4. Gewikt en gewogen.	27
4.1. Exclusivisme.....	27
4.2. Inclusivisme.	28
4.3. Pluralisme.....	29
Hoofdstuk III: Vaticanum II en het postconciliaire leergezag over de godsdiensten en de interreligieuze dialoog.	33
1. In de aanloop naar Vaticanum II.	33
2. Vaticanum II.....	36
2.1. Positieve waarden in de religieuze tradities.	37
2.3. De vraag naar de interpretatie.....	40
(a) De <u>reductionistische strekking</u>	40
(b) De <u>maximalistische richting</u>	41
2.4. Een poging tot evenwichtige balans.	41
3. Het postconciliaire magisterium.	42

	85
3.1. Het pontificaat van Paulus VI.....	42
* Encycliek <i>Ecclesiam Suam</i>	42
* Exhortatie <i>Evangelii nuntiandi</i>	44
3.2. Het pontificaat van Johannes Paulus II.....	44
* Encycliek <i>Redemptor Hominis</i>	45
* Encycliek <i>Dominum et Vivificantem</i>	46
* Encycliek <i>Redemptoris missio</i>	47
* Apostolische brief <i>Tertio millennio adveniente</i>	48
* <i>Dialoog en verkondiging</i>	49
* Verklaring <i>Dominus Iesus</i>	50
4. Besluit.....	51
 Hoofdstuk IV: Theologie van de interreligieuze dialoog.....	 53
1. Theologische grondslag voor het kerkelijke engagement in de interreligieuze dialoog.....	53
2. Enkele aanzetten voor een theologie van de interreligieuze dialoog.....	56
2.1. ‘Kwetsbaarheid’ als theologische categorie.....	56
Kwetsbaarheid: kenmerk en grondvoorwaarde voor echte ontmoeting en dialoog.....	56
Noodzaak van vertaling.....	58
Kernvraag: hoe vertalen zonder het vreemde tot het eigene te herleiden?	58
De ‘talige gastvrijheid’.....	59
2.2. De talige gastvrijheid als model voor de interreligieuze dialoog.....	59
Weerstanden: droom van perfecte vertaling - sacraliseren eigen religieuze taal.....	59
Weerstand overwinnen door: (1) aanvaarden van ‘asymmetrie’	60
... en (2) de ethische dimensie van de talige gastvrijheid te respecteren	60
2.3. De verhouding tussen de hermeneutische openheid en de waardering van de ander.....	61
Geen waarde-oordeel zonder voorafgaandelijke hermeneutische openheid.....	61
Respect hebben voor een zekere ‘onvertaalbaarheid’.....	62
2.4. Besluit.....	62
3. Een concreet model van interreligieuze dialoog uit de theologie (L. Swidler)....	63
 Hoofdstuk V: Religie, intolerantie en geweld en de rol van de interreligieuze dialoog.....	 69
1. Inleiding.....	69

	86
De rol van de interreligieuze dialoog in conflictpreventie.....	69
Zoeken naar een globale ethiek (overeenstemming) of naar een gespreksforum (pluraliteit)?.....	69
2. De veronderstelling van de interreligieuze beweging in vraag gesteld.	70
Het onderhandelingsmodel.	70
Het onderhandelingsmodel in vraag gesteld.	70
Reductie tot een globale ethiek valoriseert te weinig de particulariteit	71
Rol dialoog: universele en formele normen of forum waar ‘gelijkheid in verschil’ ter sprake komt (particulier)?.....	72
3. Over religie en geweld.....	73
3.1. Religie als een alles overkoepelend kader.	74
Religie is allesomvattend en onloochenbaar.	74
Religie maakt aanspraak op universaliteit en normativiteit.....	74
3.2. Een hermeneutisch perspectief: religie en haar relatie tot andersheid. ..	75
Relatie tot andersheid.....	75
‘Letterlijke’ versus ‘symbolische’ geloofsstijl.....	75
Relatie tot andersheid tot stand brengen.	76
3.3. Interreligieuze dialoog en de verbeelding van de ander.	76
Leren omgaan met religieus verschil	76
... is ook van belang voor de eigen traditie.	77
Rol van de ‘verbeelding’.	77
4. Besluit.	78
 Beknopte bibliografie.....	 80
 Bijlagen.	 83